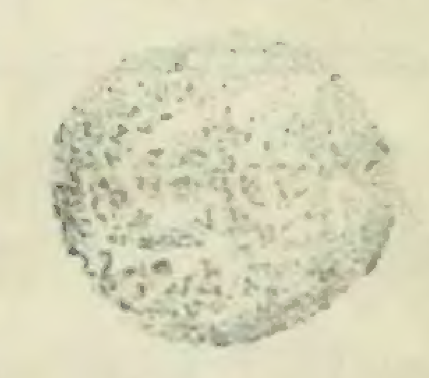


RAGIP PAŞA
2321

مشاهیر فضلادن
واعلم علمادن اوده مشی
چاقراحمد زاده احمد افندی
خواجه‌نك پسندیده وکزیده‌سی اولان
نظم الفرائد اسمی ایله مسمی کتاب
لطیف کندی نسخه‌لرندن استنساخ
وتصحیح اولنه‌رقدن
بو دفعه طبع
اولندی





﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

الحمد لمن وجب له الوجوب والوجود لذاته * ودل على ذاته بذاته وآثار صفاته * والصلاة والسلام على من ارسله بالهدى واظهر آياته * وعلى آله واصحابه نجوم هداته وجلة بناته (وبعد) فيقول خادم خزائن الشريعة الغراء * والملة الحنفية السمحة البيضاء * الراجى الفوز باسعاده * عبد الرحيم بن على الشهير بشيخ زاده * ان الحكمة الالهية من ابدع الملك والملكوت * والسر من اسرار الجبروت * ليس الارفع الاستار عن آيات اسرار الالوهية * وكشف الاسرار عن آثار اوصاف الربوبية * ولا سبيل الى ذلك الكنز المخزون * والاخذ من دره المكنون * فى البحر المشحون * الا بالاطلاع على المعارف الالهية فى مقام الشهود * والوقوف بما استقر عليه حملة الشرع فى القرآن المشهود * ولقد اعتلى امواج بحارها فى السابقين الاولين * وازداد نضارة رياضتها فى السلف الصالحين الا انه لما لم تقتض الحكمة الالهية الثبات على الاتفاق * انتشت

الآراء فى الاقطار والآفاق * ثم بعناية الله تعالى لم يزل جم غفير عن مناهج حق اليقين * وجمع كثير عن مسالك علم اليقين * لكن لتعسر العروج الى معارجهما * وعدم تيسر الارتقاء الى مدارجهما * وقف تميز هما ثنية الوداد بالعقول * بل دنى تعيين آثار شموسهما على الافول * واطال ما احدث نفسى بان انظم درر فرائدهما بنظم غريب * وغرر فوائدهما بترتيب عجيب * لكن عزة المأخذ ورفعة المرام * رددانى فى الاخذ بين الاقدام والاحجام * ثم لما وقفت بخزائن الكتب الفاخرة * وجواهر الحقايق وكنوز العلوم الزاخرة * وزواهر الدقايق نظمتها ليقرع الاسماع آثار المسالك العليه * ويتجلى للضمائر انوار المذاهب الجلية * ويشاهد لاسمائه الحسنى شواهد الامتياز * وتعاين لعنايته العلياء دلائل الاعجاز * ويتبين الاسرار فى خزائن الكتاب المكنون * ويرفع عن وجود معانى آياته استار الظنون * راجيا من كل الامور لديه * ان ينفعنى به فى مقامى بين يديه * وان يجعله خالصا لوجهه الكريم * ووسيلة الى الفوز بجنان النعيم * يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم * وحيث جمعت الفوائد * ونظمت الفرائد * سميته نظم الفرائد * وجمع الفوائد * مشتملا على اربعين فريدة مع الشواهد والعوائد * ومع ما يحتاج اليه من الفوائد والزوائد * (الفريدة الاولى) فى تفسير الوجوب (ذهب مشايخ الحنفية الى ان الوجوب بالذات تحقق الحقيقة فى نفسها بحيث تتنزه عن قابلية العدم والواجب بذاته ما يجب ان يتحقق حقيقة بلا مدخل الغير كما فى تعديل العلوم وشرحه للصدر العلامة وقد عبر عنه بكون الذات عين الوجود بمعنى انه كان وجودا خاصا قائما بذاته غير منتزع من غيره (وفى شرح العقائد لجلال الدين الدوانى ان هذا مذهب محققى المتكلمين (وذهب المشايخ من الاشاعرة الى انه يفسر بكون الذات مقتضية لوجوده فالواجب ما اقتضى ذاته وجوده كما فى المواقف وشرحه الشريفى وهو المشهور واختاره صاحب الصحايف وقد عبر عنه بكون الذات علة تامة لوجوده كما هو المصرح فى شرح الدوانى والمستفاد من حكمة العين والتفسير الكبير لفخر الدين الرازى (استدل مشايخ الحنفية بان ما قد اجمع

عليه الاجماع من ان ذات الواجب مالا يتصور فى العقل عدمه يوجب ان ذات الواجب لايسبقه ولايلحقه العدم حتما وذلك مع القطع بكون الوجود عين الذات فى ذات الواجب يوجب تفسير وجوب الوجود بتحقق الذات فى نفسها بحيث تنزه عن قابلية العدم (واحتج مشايخ الاشاعرة بان ضرورة الوجود ثابتة وانها بسبب الذات لا بسبب الغير فاذا تحققت ضرورة الوجود بسبب الذات تحقق الوجوب الذاتى من حيث انه تحققت ضرورة الوجود بسبب الذات وان لم يتحقق لم يتحقق الوجوب من حيث انه لم يتحقق الضرورة المذكورة وعدم تحقق ذلك محال فالوجوب الذاتى هو ضرورة الوجود باقتضاء الذات فالوجود باقتضاء الذات كما فى الصحايف الامام السمرقندى (الجواب انه لما ثبت ان الوجود غير زائد على الذات بل عينه لا يتصور فيه الاقتضاء وان الشئ مالم يكن موجودا لا يتصور منه الاقتضاء كما انه مالم يوجد لم يوجد اذ الايجاد فرع الوجود وانه لو كانت الماهية علة لوجودها لزم تقدم وجودها على ايجادها نفسها كما فى شرح العقائد للدوانى (فائدة) فى تعديل العلوم ان ما يتصور ان اقتضى ذاته الوجود فواجب او العدم فممتنع اولا فممكن لكنا معاشر الحنفية لا نقول هكذا لان الوجود غير زائد على الذات خصوصا فى الواجب ولا ذات للمعدوم لاسيما الممتنع فكيف يقتضى بل نقول المفهوم ان كان له حقيقة يجب ان تحقق بلا مدخل للغير فواجب والا فان وجب عدمه لنفس المفهوم فممتنع والا فممكن (الاول يسمى واجبا بالذات والثانى ممتنعا بالذات والثالث ممكنا بالذات (ولا يرد ماذكر وهو ان الوجود غير زائد على الذات ولا ذات للممتنع (الفريدة الثانية) فى ان الوجوب عدمى ام لا (فذهب مشايخ الحنفية الى ان الوجوب ليس امرا زائدا على الذات ولا عدميا ولا اعتباريا كما هو المصرح فى تعديل العلوم وشرحه والمستفاد من الصحايف وغيره واختاره الامام الرازى فى الاربعين (وذهب جمهور مشايخ الاشاعرة الى ان الوجوب امر اعتبارى لا وجود له فى الخارج كما فى المواقف والطوالع وغيرهما احتج مشايخ الحنفية بان الوجوب يؤكد الوجود

فلو كان الوجوب عدميا لكان احد النقيضين سببا لتأكد الآخر وانه محال وبان الوجوب يناقض اللاوجوب والداخل تحت اللاوجوب اما الممتنع واما الممكن الخاص وهما يجوز ان يكونا معدومين فاذن اللاوجوب محمول على المعدوم فيكون معدوما واذا كان اللاوجوب معدوما كان الوجوب موجودا ضرورة ان احد النقيضين لابد وان يكون ثابتا كما فى الاربعين وبانه لافرق بين قولنا وجوبه عدمى وبين قولنا ليس له وجوب لعدم التمايز بين العدميات فلا يكون فرق بين الوجوب المنفى ونفى الوجوب فيلزم نفى الوجوب عن واجب الوجود تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (وهذا كما قال رئيس العقلاء الشيخ على بن سينا من ان امكانه لاى امكانه عدمى ولا امكانه له اى ليس له امكان واحد لعدم التمايز بين العدميات فلا يكون فرق بين الامكان المنفى ونفى الامكان كما يستفاد من المواقف وغيره (واحتج مشايخ الاشاعرة بانه لو كان موجودا لكان اما نفس الماهية او داخلا فيها او خارجا عنها والاولان باطلان لانه نسبة بين الماهية والوجود فيكون متأخرا عن الماهية والثالث يقتضى جواز كون الواجب ممكنا اذ الخارج يحتاج فيكون ممكنا وح جاز زواله عن الواجب كما فى الصحايف (الجواب انا نختار الاول ولا نسلم كونه نسبة لان الوجوب عين حقيقة الواجب كما ثبت برهانه فلا يمكن كونه نسبة كما يستفاد من المواقف وشرحه (وبانه لو كان وجوديا لكان له وجود وهو يشارك غيره فيه ويمتاز بخصوصية فيكون وجوده غير ماهيته فان وجب اتصافها به كان للوجوب وجوب ويتسلسل والا امكن زواله عنها وعند زواله لا يبقى الواجب واجبا كما فى الصحايف (الجواب انا نمنع التسلسل اذ وجوب الوجوب نفسه على قياس ما قالوا ان وجود الوجود عين الوجود ولو سلم فجائز بعد ان يكون الوجوب عين الذات ان يكون وجوب الوجوب ومابعده من المراتب امرا اعتباريا فان وجود فرد من افراد طبيعة لا يستلزم وجود جميعها كما يستفاد من الصحايف والمواقف (وفى الاربعين

المعارضات بأسرها متعارضة بوجه واحد وهو ان الوجوب لو كان عدما محضا فى الخارج لم يكن الشئ فى الخارج موصوفا بانه واجب فهذا يقتضى نفى واجب الوجود لذاته وهو محال (الفريدة الثالثة) فى ان الوجود هل هو زائد على الذات ام عينها (ذهب مشايخ الحنفية الى ان الوجود ليس زائدا على ذات واجب الوجود تعالى وتقدس كما فى فوائد الامام السمرقندى فى اصول الدين وتعديل العلوم للصدر العلامة والى هذا ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعرى كما فى ام البراهين للامام السنوسى وشرح التجريد للشريف العلامة (وذهب مشايخ الاشاعرة الى ان الوجود زائد على ذات واجب الوجود كما فى المواقف وام البراهين وغيرهما (وذكر فى شرح الصحايف ان الوجود قد يراد به الذات فعلى هذا يكون نفس الماهية وقد يراد به الكون فعلى هذا يكون غيرها انتهى (قال فى التعديل جعل الخلاف لفظيا وليس كذلك بل هو بحث معنوى مطلوب بالبراهين فالخلاف فى ان الوجود بمعنى الكون هل نفس كون الذات ذاتا او عرضا بالذات بعد كون الذات ذاتا (احتج مشايخ الحنفية بانه لو كان الوجود صفة زائدة قائمة بالذات لزم ان يكون قبل قيام الوجود بها لها وجود فيلزم كون الشئ موجودا مرتين هذا ويلزم تقدم الشئ على نفسه ان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق ويعود الكلام فى ذلك الوجود السابق ان كان غير الوجود اللاحق بان يقال لو كان الوجود السابق صفة قائمة بالماهية لكان لها قبل قيام هذا الوجود بها وجود ثالث ويتسلسل الوجودات الى ما لا نهاية وهو ممتنع كما فى المواقف وشرحه الشريفى (واحتج مشايخ الاشاعرة بانه لو لم يكن وجود الواجب مقارنا لماهيته بل كان وجودا مجردا قائما بذاته هو عين ماهية الواجب فتجرده عن الماهية وقيامه بذاته اما لذاته فيكون كل وجود مجردا لانه مقتضى الذات فيكون وجود الممكن ايضا مجردا عن الماهية وهو باطل (واما غيره فيكون تجرد واجب الوجود لعلة منفصلة فلا يكون الواجب واجبا لاحتياجه فى تجرده وقيامه بذاته

الى غيره هذا خلف (وبان الواجب مبدأ الممكنات كلها فلو كان هو الوجود المجرد القائم بذاته فالمبدأ للممكنات اما الوجود وحده او الوجود مع قيد التجرد (الاول يقتضى ان يكون كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له فيكون وجود كل شئ من الاشياء الموجودة مبدأ لكل شئ منها لكون الوجودات متساوية متماثلة الماهية وهو ظاهر البطلان (والثانى يقتضى ان يكون التجرد وهو عدم العروض جزأ من مبدأ الوجود اى فاعله وهو محال لانه لما جاز كون المركب من العدم موجدا مع كونه معدوما جاز ان يكون العدم الصرف موجدا وهو محال ايضا (الجواب ان النزاع اولا ليس فى الوجود المشترك بين الموجودات بل فى وجوده الخاص فاذا ما صدق عليه انه وجود اى يحمل عليه الوجود مواطأة ليس فى الواجب امرا زائدا بل هو عين ماهية الواجب وقائم بذاته وهو المجرد المقتضى بخصوصية ذاته تجرده عن الماهية وقيامه بذاته وهو المبدأ للممكنات (ولا يلزم من ذلك ان يكون سائر الوجودات المخالفة له فى الماهية مجردا ومبدأ (وبهذا القدر تم الجواب عن الوجهين كما فى المواقف وشرحه الشريفى (فائدة) فى التعديل وشرحه وجود كل شئ عند اهل الحق عين ماهيته فان عنى بها حقيقة الشيئ المحمولة عليه بهو هو ففى قوله هو عينها تسامح وتجوز اذ المراد ان وجود الشئ هو عين كون الشئ ماهيته فوجود الانسان هو عين كونه حيوانا ناطقا فان الحيوان الناطق هو الموجود لا الوجود او يراد بالموجود الموجود فيراد ان مفهوم الموجود هى الماهية لان الوجود عرض عام (الفريدة الرابعة) فى ان البقاء هو الوجود المستمر ام زائد على الوجود (ذهب المشايخ من الحنفية الى ان البقاء الوجود المستمر فليس زائدا على الوجود كما فى تعديل العلوم والى هذا اشار الامام الطحاوى فى عقيدته واختاره بعض مشايخ الاشاعرة قال القاضى ابو بكر الباقلانى وامام الحرمين والامام الرازى البقاء نفس الوجود فى الزمان الثانى لا امر زائد عليه (وذهب ابو الحسن الاشعرى ومن تابعه الى انه صفة وجودية زائدة على

الوجود كما فى المواقف وشرحه الشريفى وشرح الجوهرة للامام اللقانى (استدل المشايخ من الحنفية بانه لو لم يكن البقاء نفس الوجود بل كان زائدا لكان له بقاء اذ لو لم يكن البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا لان كونه باقيا انما هو بواسطة البقاء والمفروض زواله وح يتسلسل البقاآت الموجودة المترتبة معا كما فى المواقف وشرحه (واحتج مشايخ الاشاعرة بان الواجب باق بالضرورة فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما فى العالم والقادر ثم البقاء لا يكون عبارة عن الوجود بل زائدا عليه لان الوجود متحقق بدون البقاء كما فى اول الحدوث بل يتجدد بعده صفة هى البقاء كما فى المواقف وشرحه الجواب انه لا يعقل من البقاء الا كونه موجودا ابدا مع القطع فى كونه غير زمان وغير واقع فيه اذ ليس بالقياس الى الوجود ماض ولا حال ولا استقبال كما فى الزمانيات والا يكون وجوده تعالى زمانيا فاذا قلنا كان الله تعالى موجودا فى الازل وموجودا الآن ويكون موجودا فى الابد لم نرد به ان وجوده تعالى فى تلك الازمنة بل اردنا انه مقارن معها ومستمر مع حصولها من غير ان يتعلق بها كتعلق الزمانيات كما فى اشارات المرام نقلا عن شرح المواقف فالبقاء ذلك الوجود مع اعتبار مقارنته الازمنة من غير ان يتعلق بالازمنة فلا يكون معنى زائدا على الوجود مع انه لو كان البقاء على ما قاله الشيخ يلزم ان يستفيد ويستكمل الوجود البقاء من التجدد فيكون زمانيا هذا وفى ام البراهين وشرحه للامام السنوسى بعض الائمة يقول معنى البقاء الوجود المستمر فى المستقبل كما ان معنى القدم استمرار الوجود فى الماضى الى غير النهاية وكأن هذه العبارة يحتاج قائلها الى انهما صفتان نفسيتان لكون الوجود صفة نفسية ويرد على هذا المذهب انهما لو كانتا نفسيتين لزم ان لا تعقل الذات بدونهما وذلك باطل بدليل ان الذات العلية يعقل وجودها ثم يطلب البرهان على قدمها وبقائها ولا يذهب على احد ان هذا لا يرد على ما ذهب اليه الائمة الحنفية لان الوجود عين الذات وليس صفة نفسية كما مر برهانه فلا يكون صفتين نفسيتين عندهم

﴿ فائدة ﴾

(فائدة) فى ام البراهين للامام السنوسى ان القدم بمعنى سلب العدم السابق على الوجود والبقاء بمعنى سلب العدم اللاحق للوجود صفتان سلبيتان فى الاصح وفى شرح الجوهرة للامام اللقانى ان القدم والبقاء صفتان سلبيتان عند المحققين من الاشاعرة (الفريدة الخامسة) فى تفسير صفة القدرة ذهب مشايخ الحنفية الى ان القدرة صفة ازلية له تعالى تتعلق وفق الارادة بمعنى صحة صدور الاثر والتمكن من الترك كما فى تعديل العلوم وفى اشارات المرام لقاضى القضاة البياضى واشار اليه فى الصحائف (وذهب مشايخ الاشاعرة الى انها صفة مؤثرة فى المقدورات عند تعلقها بها كما فى شرح جوهرة التوحيد وشرح المواقف للشريف العلامة وشرح العقائد لسعد الدين التفتازانى وغيره واحتج مشايخ الحنفية بان القادر على الفعل قد يوجده وقد لا يوجده وقد كان الله تعالى قادرا على خلق الف شمس والف قمر على هذه السماء الا انه ما اوجده وصحة هذا النفى والاثبات يدل على ان المعقول من كونه موجدا مغاير المعقول من كونه قادرا كما صرح به الامام الرازى فى تفسيره وهذا تفصيل ما قال صاحب الصحائف من انه تعالى كان قادرا على خلق الشموس والاقمار فى هذا العالم لكنه ما خلقهما فالقدرة حاصلة دون التخليق وفى التعديل ان القدرة ثابتة على المعدومات لا التكوين (واستدل مشايخ الاشاعرة بان القدرة مؤثرة على سبيل الجواز اى جاز ان تتعلق بالتأثير وجاز ان لا تتعلق به وصفة التخليق ان كانت مؤثرة ايضا على سبيل الجواز كانت عين القدرة فلا يصح تجريد التأثير عن القدرة واثبات صفة اخرى وان كانت مؤثرة على سبيل الوجوب لزم ان يكون الله تعالى موجبا لا مختارا وهو محال صرح بذلك الامام فخر الدين الرازى واشار اليه صاحب التعديل (الجواب ان تأثير صفة الخلق فى المخلوق على سبيل الوجوب بمعنى انه متى خلق الله تعالى وجب وجود الخلق والا يلزم العجز واما تعلق تلك الصفة باختياره وهو المراد بالحصول فعلى سبيل الجواز بمعنى انه تعالى متى شاء خلق ومتى شاء لم يخلق والقدرة بعكس ذلك اى تأثيرها على سبيل الجواز وحصولها لله تعالى على سبيل الوجوب

فاصفة الخلق جهتان جهة الايجاب وجهة الجواز (ولا يلزم من جهة ايجابه كونه تعالى موجبا لما عرفت ان معناه انه متى خلق وجب وجود الخلق ولا من جهة جوازه بالتفسير المذكور كونه قدرة لما عرفت ان جهة جوازه غير جهة جواز القدرة فبهذا انكشف الشبهة واندفع ما في المقاصد ان الحنفية اشتهر منهم القول به وهم ينسبونه الى قدمائهم حتى قالوا ان قول الامام الطحاوى له الخالقية ولا مخلوق اشارة الى هذا الا انهم سكتوا عما هو اصل الباب اعنى مغايرته للقدرة من حيث تعلقها باحد طرفى الفعل والترك

(الفريدة السادسة)

في ان صفة الارادة هل فيها المحبة والرضاء ام لا (ذهب مشايخ الحنفية الى انه لا محبة في صفة الارادة وان الارادة لا تستلزم الرضاء والمحبة كما في المسايرة للامام ابن الهمام بل الارادة اعم منهما كما في اشارات المرام معزيا الى عامة اهل السنة واشار اليه في العمدة والتمهيد للامام النسفى (وذهب الشيخ الاشعرى وتابعوه الى ان المحبة بمعنى الارادة وكذلك الرضاء كما في شرح الوصية للشيخ الاكمل وصرح بذلك امام الحرمين في الارشاد وقال الآمدى في الابكار (ذهب منا الى ان المحبة والرضاء والارادة بمعنى واحد كما في اشارات المرام (احتج مشايخ الحنفية بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر و بقوله تعالى والله لا يحب الفساد وحيث دلت الآيتان ان الكفر والفساد ليسا برضائه تعالى ومحبته وقد ثبت ان الكل بارادته فثبت ان الارادة لا تستلزم الرضاء والمحبة (واحتج مشايخ الاشاعرة بانه لا يراد الا ما يكون مرضيا ومحبوبا ومعنى قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر ولا يرضى الكفر دينا (وفي الارشاد لامام الحرمين الرب تعالى وتقدس لا يحب الكفر ولا يرضاه معاقبا عليه او المراد بالعباد من وفق للايمان (الجواب ان تعلق الارادة بالمحبوب والمرضى انما هو بالغلبة لا باللزوم اذ كثيرا ما يجد الانسان في نفسه ارادة ما يكره وجوده لامر ما كارادة التى تداويا وكذلك لا يريد وجود امر يحبه لخلل يلزم من وجوده كما في المسايرة للامام ابن الهمام وما قصدوا من معنى الآية خلاف نصوص القرآن اذ الرضاء من الله تعالى الثوبا على الفعل او ترك الاعتراض

عليه والمحبة قريب من الرضاء كما في شرح الوصية للشيخ الاكمل (لا يقال الكفر والمعاصى بقضائه تعالى والرضاء بالقضاء واجب فيكون الرضاء بالكفر واجبا اذ لا شك ان الكفر مقضى لا قضاء (ووجوب الرضاء انما هو بالقضاء دون المقضى (والرضاء منه تعالى بخلق الكفر ليس الا لمجازاة سوء الاختيار وذلك لا يستلزم الرضاء بالمخلوق ولا ترك الاعتراض عليه كما يستفاد من المواقف وشرحه الشريف (الفريدة السابعة)

في صفة السمع والبصر (وذهب مشايخ الحنفية الى ان صفة السمع تتعلق بما يصح ان يكون مسموعا (والبصر يتعلق بما يصح ان يكون مبصرا ويتعلقان بالموجودات (واختاره عامة المتكلمين كما في تعديل العلوم والكفاية والتلخيص (وذهب الشيخ الاشعرى ومن تابعه الى انهما يتعلقان بكل موجود كما في المسايرة لابن الهمام يعنى انه تعالى يسمع ويرى في الازل ذاته العلية وجميع صفاته الوجودية ويسمع ويرى فيما لا يزال ذوات الكائنات كلها (وجميع صفاتها الوجودية سواء كانت من قبل الاصوات او غيرها كما في ام البراهين للامام السنوسى وشرح الجوهرة للامام اللقانى (واحتج مشايخ الحنفية بان تعلق سمعه تعالى بما يصح ان يكون مسموعا وبصره بما يصح ان يكون مبصرا مفهومان من الكتاب والسنة شايعان من غير نكير فيهما والتعميم لم يقم عليه دليل يعتد به شرعا والعقائد يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتد بها كما في شرح المواقف (واحتج مشايخ الاشاعرة بانه لا يجب ادراك المبصر بالباصرة بل يجوز ادراكه بالسامعة الا انه جرى عادته تعالى بافاضة ادراكه عند استعمال الباصرة فعلى هذا لا يتوقف انكشاف المبصرات عليه تعالى على صفة البصر بل يصح ان تنكشف عليه تعالى بالسمع وبالعكس (الجواب ان ما ذكروه ولو سلم دلالته على التعميم الا ان الرأى المجرد بدعة في الشريعة فاولى ان يكون ذلك في علم التوحيد والصفات صرح بذلك الشيخ على القارى في شرح الفقه الاكبر (فائدة) ذكر الامام النسفى في شرحه للعمدة ان المعدوم الممتنع كاجتماع النقيضين وغيره لا يتعلق به رؤية الله بالاتفاق واما المعدوم الممكن فقد

اختلف فيه حتى وقع المناظرة بين الامام العالم النحرير نور الدين الصابونى و بين الشيخ رشيد الدين فى ان العالم قبل وجوده مرئى لله تعالى ام لا (استدل الامام بالنقل و العقل اما النقل فقد افتى ائمة سمرقند وائمة بخارى بانه غير مرئى له تعالى وذكر الامام اصفار فى آخر كتاب التلخيص ان المعدوم مستحيل الرؤية (وكذا قال السلف من المفسرين والمتكلمين واما العقل فلان الشعر الابيض سواده معدوم فى الحال فان كان ذلك السواد مرئى الله فلا يخلو من ان رآه فى هذا الشعر اوفى شعر آخر اولا فى محل فان رآه فى هذا الشعر فقد رآه اسود وابيض فى حالة واحدة وهو محال (وان رآه فى محل آخر يكون المتصف بالسواد ذلك المحل لا هذا وان رآه لا فى محل وهو محال والمحال ليس بمرئى اتفاقا وذكرا على هذا ابحاثا طويلة تركناها لطولها وههنا (استدلال آخر ذكره بعض الفضلاء بقوله * وما المعدوم مرئيا وشيئا * لفقه لاح فى يمن الهلال * وقد طال الكلام فى وجه تخريجه فى زماننا ويمكن تخريجه على نحو ما ذكرنا والله الموفق (الفريدة الثامنة) فى صفة الكلام

(ذهب المشايخ من الحنفية) ان القرآن كلام الله تعالى منه بلا كيفية قولا كما فى عقيدة الامام الطحاوى معزيا الى الامام الاعظم وصاحبيه وشرحه للشيخ ابى المحاسن القنوى والنور اللامع للامام الناصرى (قال الامام الغزنوى وغيره من المشايخ ارادوا به انه تعالى هو المتكلم به اظهره لمن اراد قولا بلا كيفية فاطلع على قوله الذى هو صفة ازلية قائمة بذاته وليس من ضرورة الاطلاع حدوث ما يطلع عليه فانا اطلعنا على آثار قدرة الله تعالى ولا يلزم من ذلك حدوث القدرة (وقال الشيخ ابو المحاسن فى شرحه العقيدة كلام الطحاوى وكلام غيره من السلف منه بدا بلا كيفية قولا يرد قول من قال انه معنى واحد لا يتصور سماعه منه (ويؤيده المأثور من ائمة الحديث والسنة من انه تعالى لم يزل متكلما اذا شاء ومتى شاء وكيف شاء وان نوع الكلام قديم وما اشتهر عن الامام الاعظم فلما كلم موسى كلمه بكلامه الذى هو له صفة يعنى انه كلمه بمضمون كلامه القديم الازلى الاقدس يعنى حين جاء كلمه كما يفهم ذلك من قوله

تعالى ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه فيفهم منه الرد على من يقول انه معنى واحد لا يتصور ان يسمع كما فى شرح الشيخ على القارى نقلا عن شرح عقيدة الطحاوى (وما قال الامام الرستغفنى فى الارشاد والامام النسفى فى التبصرة من ان هذه العبارات دلالات على المعانى اللغوية و الاشخاص واحوالها كموسى و كلامه وشخص فرعون وغرقه وهى ايضا دلالات على ذكر الله تعالى اياها فى الازل واخباره عنها وذلك هو المعنى بكلامه (وفى اشارات المرام لقاضى القضاة نقلا عن الشرح الجديد للدوانى للعلامة خواجه جمال الدين اختلف عباراتهم فى معنى الكلام النفسى فتارة يريدون به معنى هذه الالفاظ والعبارات وتارة يريدون به صفة وحدانية بسيطة قديمة قائمة بذاته تعالى (وذهب مشايخ الاشاعرة الى ان كلامه تعالى امر واحد كما فى الاربعين للامام الفخر الرازى والكفاية لنور الدين البخارى وشرح العقائد لجلال الدوانى واختلف فى كيفية وحدته فذهب بعض مشايخ الاشاعرة الى انه واحد وحدة شخصية واختاره الشيخ الاشعرى فى رواية وبعضهم الى انه واحدة وحدة نوعية يعنى يتحقق فى نوع واحد هو الخبر كما فى شرح مختصر المنتهى لسيف الدين الابهرى ونسب الى جمهور الاشاعرة واختاره الامام الرازى وفى فصول البدائع ان الكلام عند الشيخ نوع واحد هو الخبر كما فى اشارات المرام (استدل مشايخ الحنفية بقوله تعالى ولو ان ما فى الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله وقوله تعالى قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربى و لو جئنا بمثله مددا حيث كانت الايتان الكريمتان نصين فى الكثرة وتعدد المعانى والتأويل لا يصار اليه الا عند الضرورة وفى تفسير الامام السجاوندى عن قتادة ان كلمات ربى كلامه وحكمه وان قال فى التفسير الكبير اصحابنا حملوا الكلمات على متعلقات علم الله تعالى وان المراد منها الالفاظ الدالة على متعلقات تلك الصفة الازلية فان الاول هو المناسب لسوق الاية الكريمة وبيان عدم النفاد وبان معنى قوله تعالى ولا تقربوا الزنى مباين لمعنى قوله تعالى واقيموا الصلوة

واتوا الزكوة ومعنى آية الكرسى ليس معنى آية المداينة ومعنى سورة الاخلاص ليس معنى سورة تبت كما فى شرح الفقه الاكبر للشيخ على القارى فدلت الآية على تعدد المعانى وعدم اتحادها واحتج مشايخ الاشاعرة بانه لو تعدد كلامه تعالى لاستند الى الذات اما بالاختيار او بالايجاب وهما باطلان اما الاول فلان القديم لايستند الى المختار واما ثانيا فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فيلزم وجود كلام لايتناهى الجواب ان كثرة المعانى واختلافها ضرورى فدليل الوحدة مصادم للضرورة وان استلزم البعض على مافصلناه فى تهذيب الاشارات (تتمة) فى المسايرة للامام ابن الهمام اتفق اهل السنة من الحنفية والشافعية على انه تعالى متكلم بكلام نفسى لم يزل تعالى متكلما به لكن اختلفوا فى انه تعالى هل مكلم لم يزل مكلما فعن الشيخ الاشعرى نعم ونقل بعض متكلمى الحنفية عن اكثر اهل السنة لا قال ابن الهمام هذا عندى حسن فان معنى المكلمية لايراد به ههنا نفس الخطاب الذى يتضمنه الامر والنهى كاقتلوا المشركين ولاتقربوا الزنى اذ ذلك الخطاب داخل فى الكلام القديم الذى الله تعالى متكلم وانما يراد بمعنى المكلمية اسماع لمعنى فاخلع نعليك ولمعنى وماتلك بيمينك ياموسى وحاصل هذا عروض اضافة الكلام خاصة للكلام القديم باسماع مخصوص بلا واسطة كما قال الشيخ الاشعرى وبلا واسطة معتادة كما قال الشيخ علم الهدى ابو منصور الماتريدى ولاشك فى انقضاء هذه الاضافة بانقضاء الاسماع وقال ابن ابى شريف الشافعى فى شرح المسايرة التحقيق ان الذى يثبته الاشعرى المكلمية بمعنى آخر غير ماذكره الامام ابن الهمام وهو مبنى على اصل له خالف فيه غيره بيان ذلك ان المتكلمين المتكلمية والمكلمية مأخوذان من الكلام لكن باعتبارين مختلفين عند الشيخ الاشعرى فالمتكلمية مأخوذ من الكلام باعتبار قيام الكلام بذات الله تعالى وتقدس وكونه صفة له وهذا محل وفاق لااختلاف فيه واما المكلمية فمأخوذ عند الاشعرى من الكلام القائم بذاته تعالى لكن باعتبار تعلقه ازلا بالمكلف بناء على ما ذهب

اليه هو واتباعه من تعلق الخطاب ازلا بالمعدوم الذى سيوجد وشدد ساير الطوايف النكير عليهم فى ذلك فالاشعرى قال بالمكلمية بمعنى تعلق الخطاب فى الازل بالمعدوم والمنكرون لهذا الاصل يفسرون المكلمية بالاسماع الذى مر ذكره من اسماع لمعنى فاخلع نعليك الى اخر ماذكر وقد اورد على مذهب الاشعرى ان التعلق ينقطع بخروج المكلف عن اهلية التكليف بموته ونحوه ولو كان قديما لما انقطع واجيب بان المنقطع التعلق التنجيزى وهو حادث واما الازلى فلا ينقطع ولايتغير (فائدة) قال الشريف العلامة فى شرح المواقف ان للمصنف مقالة مفردة ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير والشيخ الاشعرى لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالته على ما هو كلام حقيقى حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه تعالى حقيقة وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية مابين دفتى المصاحف مع انه علم من الدين ضرورة كون كلام الله تعالى الحقيقى وعدم كون المقرو والمحفوظ كلام الله تعالى حقيقة الى غير ذلك فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف مقرو بالالسن محفوظ فى الصدور وغير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة (ومايقال من ان الحروف والالفاظ مرتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما يوجد فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثها دون حدوث اللفظ جمعا بين الادلة (وهذا الذى ذكرنا وان كان مخالفا لما عليه متأخرو اصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيقته تم كلامه وفى شرح المواقف الشريفى وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد شهرستانى فى كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولاشبهة

فى انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة انتهى (قال بعض المحققين ليس معناه انه ليس بين اجزائه ترتيب وضعى وهيئة تأليفية كيف والحروف بدونه لاتكون كلمة والكلمات بدونه لايكون كلاما بل معناه انه ليس بينهما ترتيب فى الوجود وتعاقبه فيه حتى يكون وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض كما فى اشارات المرام اعلم ان وجه قول من قال من الاشاعرة كلام الله واحد وحدة شخصية ان كلامه تعالى لاينقسم فى الازل الى الامر والنهى والخبر والاستفهام والنداء بل يحصل ذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات (وقول من قال انه واحد وحدة جنسية ان كلامه تعالى ينقسم اليها فى الازل (وقول من قال انه واحد وحدة نوعية ان الكلام نوع واحد هو الخبر المفسر بالنسبة بين المفردين وسائر الاقسام ينقسم اليها العارض اختلاف المسند فالخبر باستحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك امر وعكسه نهى وقد فصلنا ذلك فى ترتيب الاشارات (وقول من قال انه امر واحد ان الاوامر المتعددة فى الظاهر تدل على معنى واحد فى الحقيقة وهو الدعاء الى فعل الخير وكذا النهى يدل على معنى واحد وهو الدعاء الى الامتناع من فعل الشر حتى لو قال الشارع افعلوا الخير يندرج تحت جميع الاوامر ولو قال امتنعوا عن الشر يندرج تحته جميع النواهى والامر بالشئ نهى عن ضده واذا كان الشر ضد الخير كان الامر بالخير متضمنا للنهى عن الشر وهو حقيقة الكلام وهى فى الحقيقة معنى واحد كما فى الكفاية لنور الدين البخارى وههنا وجه آخر لبيان الوحدة النوعية ذكره صاحب البدايع (الفريدة التاسعة) فى بيان ان الكلام النفسى هل يسمع ام لا (ذهب الامام علم الهدى ابو منصور ماتريدى ومن تابعه الى ان الكلام النفسى لايسمع كما فى المسايرة للامام ابن الهمام واشارات المرام وغيره (وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعرى ومن تابعه الى انه يجوز سماعه وان ما سمعه موسى عليه السلام كلامه النفسى كما فى التفسير الكبير للامام الفخر الدين الرازى والمسايرة لابن الهمام وغيره فى المسايرة ان السماع يتعلق بكل موجود عند الاشعرى

كما يتعلق الرؤية به والكلام النفسى موجود فيجوز سماعه وفى اشارات المرام الصوت والحرف شرط لحقيقة السماع وامارته الدوران معه وجودا وعدما فلا يقاس على الرؤية لان الشروط المذكورة للرؤية شروط عادية فيقاس السماع على الرؤية بلا جامع هذا (قال ابن ابى الشريف فى شرح المسايرة ان ما ذكر لايصلح ان يكون محلا للخلاف لانه اما ان يفرض الكلام فى الاستحالة عقلا فلا يتأتى انكار امكان ان يخلق الله تعالى للقوة السامعة ادراك الكلام النفسى او يفرض فى الاستحالة عادة ولا يتأتى انكار امكان ذلك خرقا للعادة بل قد اخذ صاحب التبصرة من عبارة الشيخ ابى منصور الماتريدى فى كتاب التوحيد ما يقتضى جواز سماع ما ليس بصوت فالخلاف انما هو فى الواقع للسيد موسى عليه السلام هل وقع سماع كلامه النفسى ام لا فانكر الشيخ ابو منصور الماتريدى سماعه الكلام النفسى وقال الشيخ الاشعرى ان ما سمعه كلامه النفسى استدل المشايخ من الحنفية بقوله تعالى فلما رآها نودى ياموسى الآية حيث كان المسموع هو الصوت المحدث لانه تعالى رتب النداء على انه رأى النار فالمرتب على المحدث محدث فالنداء محدث (فى التفسير الكبير اهل السنة من اهل ماوراء النهر قد اثبتوا الكلام القديم الا انهم قالوا ان الذى سمعه موسى عليه السلام صوت خلقه الله تعالى فى الشجرة واحتجوا بالآية الكريمة على ان المسموع هو الصوت المحدث لا كلامه الازلى وقد ذكروا وجهه (واستدل مشايخ الاشاعرة بقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما من حيث ان الظاهر اسماعه كلامه الازلى النفسى ولذا قال فى المقاصد اختصاص موسى عليه السلام بكليم الله لسماعه كلامه الازلى بلا صوت ولا حرف واختاره حجة الاسلام كما فى اشارات المرام (الجواب انه لادليل لهم يدل على ان موسى عليه السلام سمع الكلام الازلى كما فى الكفاية لنور الدين البخارى ولما لم يقم ذلك على ذلك ابقوا المقام على العدم الاصلى فكونه كليم الله لايكون الا بكونه سامعا كلامه اللفظى بغير واسطة الملك او الكتاب ويدل على هذا قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا حيث لاشك ان التكليم بطريق الوحى لايدخل

فيه السماع اذ الوحي ايقاع معنى في القلب بطريق الخفية وكذا التكليم بطريق الارسال اذ يسمع فيه صوت الرسول لا صوت المرسل واما التكليم بطريق الحجاب فبواسطة الصوت والحرف فالمسموع هو الدال على كلام الله تعالى لا نفس الكلام

(الفريدة العاشرة) في بيان صفة التكوين

(ذهب مشايخ الحنفية الى ان التكوين صفة ازلية لله تعالى كما في التأويلات للشيخ ابي منصور الماتريدي وتعديل العلوم لصدر العلامة وغيرهما (وذهب مشايخ الاشاعرة الى ان التكوين ليس صفة له تعالى بل امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة المؤثر الى الاثر كما في الجوهرة والمسايرة والمقاصد وغيرها (احتج مشايخ الحنفية بانه اجمع الاجماع واتفق النقل والعقل على انه تعالى موجد للكائنات ومكون للعالم واطلاق اسم المشتق على الشيء من غير ان يكون مأخذ الاشتقاق وصفا له قائما به ممتنع ضرورة استحالة وجود الاثر بدون الصفة التي بها يحصل الاثر (وبانه اشتمل نص كتاب الله تعالى بانه على كل شيء قدير وانه خالق كل شيء مع ان المقدورات ليست موجودة في الازل كما ان المخلوقات ليست موجودة فيه فتجويز التوصيف باحدهما وانكار التوصيف بالآخر بادخاله تحت الآخر مع مغايرة مفهومهما قطعا ليس الا تحكما (واحتج مشايخ الاشاعرة بانه لو كان المراد بالتكوين نفس مؤثرية القدرة في المقدور فهي صفة نسبية لا توجد الا مع المنتسبين فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين ولو كان المراد انه صفة مؤثرة في وجود الاثر فهي عين القدرة وحينئذ ان كان لها تأثير في وجود المقدور فان كان على سبيل الصحة يلزم اجتماع المثلين اي اجتماع صفتين مستقلتين بالتأثير على المقدور الواحد وهو محال وان كان على سبيل الوجوب استحال ان لا يوجد ذلك المقدور من الله تعالى فيكون الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وهو باطل كما في شرح الطوالع للاصفهاني (الجواب ان ما يكون وصفا في ايجاد المكونات مبدأ التكوين فهي صفة مؤثرة في وجود الاثر والقدرة صفة له تعالى بمعنى صحة صدور الاثر وهو اخص مطلقا من القدرة لان القدرة مساوية النسبة الى جميع المقدورات ومبدأ التكوين

خاصة بما يدخل منها في الوجود والقدرة لا تقتضي كون المقدور موجودا ومبدأ التكوين يقتضيه وقولهم يلزم اجتماع المثلين انما يلزم لو كان متعلقهما واحدا واما اذا كان متعلق القدرة صحة صدور الاثر ومتعلق التكوين صدور الاثر فلا يلزم (وقولهم فيكون الله موجبا بالذات قلنا لا يلزم ذلك اذ ذلك الوجوب ليس بمعنى انه كان واجبا عليه تعالى ان يوجد بل بمعنى انه اذا اراد ايجاد شيء كان حصول ذلك واجبا (وتحقيق المقام ان تعلق مبدأ التكوين ليس الا على سبيل الجواز واختاره تعالى بمعنى انه تعالى متى شاء خلق ومتى شاء لم يخلق وتأثيره على سبيل الوجوب بمعنى انه متى تعلق بوجود شيء وجب وجوده والا لجاز تخلفه عن الوجود فيوجب العجز تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واما القدرة فتعلقها بصحة وجود المقدور على سبيل الوجوب كما في شرح الطوالع وغيره وتأثيرها على سبيل الجواز فجهة جواز مبدأ التكوين غير جهة جواز القدرة كما في اشارات المرام (ثم ان مشايخنا رحمهم الله تعالى لم يقصدوا بالتكوين ما يكون صفة نسبية كالضرب والمضروب حتى يلزم من حدوث المكون حدوث التكوين بل ارادوا به ان مبدأ التكوين صفة ازلية لله تعالى كسائر صفاته الذاتية العلية وان تسامح بعض مشايخنا في تفسيره باخراج المعدوم من العدم الى الوجود كصاحب التبصرة والارشاد (في التأويلات للشيخ علم الهدى ابي منصور الماتريدي اذا اطلق الوصف لله تعالى بما يوصف به من الفعل والعلم ونحوه يلزم الوصف به في الازل فيوصف به لمعنى قائم بذاته قبل وجود الخلق (وفي تعديل العلوم لصدر العلامة صفات الافعال ليست بنفس الافعال بل منشأها فالصفات قديمة والافعال حادثة (وفي التبصرة للامام ابي المعين النسفي ان الخالق وصف له تعالى اجماعا فلابد من وجود معنى يكون به خالقا ويتصف به كسائر الصفات العلية (فيما ذكر اندفع اشكالات اوردت من طرف المشايخ الاشاعرة وعدت من الصعاب (منها ما قال الامام لفخر الدين الرازي في المحصل ان عنيتم نفس المؤثرية فهو صفة نسبية

والنسب لاتوجد الابعد المنتسبين فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين (وان عنيتم به صفة مؤثرة فى صحة وجود الاثر فهى عين القدرة (وان عنيتم به امرا ثالثا فبينوه (ومنها ماقال صاحب المواقف والطوالع ان القدرة لاتأثيرلها فى كون المقدور فى نفسه ممكن الوجود لان الامكان للممكن بالذات ومايكون بالذات لايكون بالغير بل القدرة صفة مؤثرة فى وجود المقدور والتكوين هو تعلق القدرة بالمقدور حال ارادة ايجاده وهو حادث (ومنها ما قال صاحب المقاصد انه لايعقل من التكوين الاالاحداث و اخراج المعدوم الى الوجود ولاخفاء فى انه اضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر الى الاثر فلا يكون موجودا عينيا ثابتا فى الازل وانه لوكان ازليا لزم ازلية المكونات ضرورة امتناع التأثير بالفعل بدون الاثر وانهم اطبقوا على اثبات ازليته ومغايرته للقدرة وكونه غيرالمكون وسكتوا عماهو اصل الباب اعنى مغايرته للقدرة من حيث تعلقها باحد طرفى الفعل والترك

(الفريدة الحادية عشر)

فى بيان ان تكون الاشياء هل يتعلق بقوله تعالى كن ام لا (ذهب جهور الحنفية الى ان وجود الاشياء ليس متعلقا بكن بل وجودها متعلق بتكوينها فقط وكن مجاز عن سرعة الايجاد والى هذا (ذهب علم الهدى ابومنصورا الماتريدى وعامة اهل التفسير كما فى شرح التأويلات للامام الاجل علاء الدين السمرقندى وتغيير التنقيح (وذهب الشيخ الاشعرى ومن تابعه الى ان وجود الاشياء متعلقا بكلامه الازلى وهذه الكلمة دالة عليه كذا فى شرح التأويلات والمصرح فى التيسير والمستفاد من التلويح وغيره (احتج مشايخ الحنفية بانه لوكان كلمة كن خطابا حقيقة فاما ان يكون خطابا للمعدوم اوخطابا للموجود بعد ماوجد لاجائز ان يكون خطابا للمعدوم لانه لاشئ فكيف يخاطب ولاان يكون خطابا للموجود لانه قدكان كيف يقال كن فوجب حمله على ماذهب اليه اكثر المفسرين من ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وسهولة ايجاد الاشياء على الله تمثيلا للغائب اعنى تأثيرقدرته تعالى فى الاشياء بالشاهد اعنى امر المطاع للمطيع فى حصول المأمور به

من غير توقف وليس ههنا قول ولاكلام وانما وجود الاشياء بمبدأ التكوين كما يستفاد من كلامهم (واحتج مشايخ الاشاعرة بقوله تعالى انما امرنا بشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون حيث دلالة الآية الكريمة ظاهرا على ان وجود الاشياء بامر كن فثبت القول بموجبها من غير اشتغال بتأويلها (الجواب ان صيغة الامر لطلب المأمور فلوكان امر كن لطلب وجود الحادث وارادة مكونه من غير تخلف ولاتراخ وكان ازليا لزم قدم الحوادث وانه اذاكان ازليا لم يصح ترتبه على تعلق الارادة بوجود الشئ على ماينبئ عنه الآية كما يستفاد من التلويح (تتمة) قال بعض مشايخنا كالامام السرخسى وفخر الاسلام البزدوى ان قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له الآية لايراد به سرعة الايجاد مجازا كما عند الجمهور منا معاشر الحنفية بل التكلم بهذه الكلمة على الحقيقة من غير تشبيه ولا تعطيل فى نعته يعنى ان المراد حقيقة هذه الكلمة ان لايكون مجازا كما عند الشيخ علم الهدى ابى منصورا الماتريدى و اكثرالمفسرين فعلم ان مذهبهما غير مذهب الشيخ الاشعرى فان عنده وجود الاشياء بخطاب كن كما انه عند الجمهور منا بالايجاد فقط وعندهما وجود الاشياء بالخطاب و الايجاد كما فى شرح الفقه الاكبر لعلى القارى

(الفريدة الثانية عشر)

ان الاسم هل هو عين المسمى ام لا (ذهب جهور مشايخ الحنفية الى ان الاسم عين المسمى خارجا لامفهوما فاسماء الله تعالى قديمة مطلقا كما فى تعديل العلوم للصدر العلامة وشرح الطحاوى لابى المحاسن القنوى وغيرهما (وذهب الشيخ الاشعرى ومن تابعه الى ان مدلول الاسم هوالذات من حيث هوهواوهو باعتبار امر صادق عليه عارض له ينبئ عنه فيكون الاسم عين المسمى من حيث هوهو نحوالله وقد يكون غيره نحوالخالق والرازق ممايدل على نسبة الى غيره وقد يكون لاهو ولاغيره كالعليم والقدير ممايدل على صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى كما فى المواقف وغيره (احتج مشايخ الحنفية بان اسم الشئ هو مدلول اللفظ الذى وضع ليفهم منه ذاته المحمول عليه بهو هو

لا نفس ذلك اللفظ فان الامور تسند الى اسم الشئ ولما كان الاسم هو اللفظ لما صح الاسناد والحمل ولابد من حمل المواطأة بين الاسم والمسمى فثبت ان الاسم هو المدلول لا اللفظ وثبت انه عين المسمى خارجا لا مفهوما كما فى التعديل وشرحه وبانا امرنا بتوحيد الله تعالى فلو كان اسم الله تعالى غير الله تعالى لكان حصول التوحيد الاسم لا لله تعالى وكذا لو قال لامرأته طالق ولعبده حر لا يقع الطلاق والعتاق كما فى الهادى للامام الخبازى البخارى (واحتج مشايخ الاشاعرة بقوله ولله الاسماء الحسنى الآية حيث دل على تغاير الاسم للمسمى اذ التعدد غير المحل بالضرورة (اجاب عنه صاحب الهادى بانه لا يمتنع تعدد المسمى فان الاسماء دالات على الصفات القديمة فلا يتعذر فيها التعدد وبان لفظ الجلال علم للذات من غير اعتبار معنى فيه فاقتضى ذلك كون الاسم عين المسمى فيه وان نحو الخالق والرازق يدل على نسبة الى غيره وهى غير المسمى فاقتضى ذلك كون الاسم غيره فيه وان نحو العليم والقدير يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى هى لا هو ولا غيره فاقتضى ذلك كونه لا هو ولا غيره فثبت ان الاسم بالنظر الى المسمى ثلثة اقسام (الجواب انا لا نسلم كون مدلول الخالق النسبة ولا مدلول العليم العلم بل مدلول الخالق ذات له الخلق ومدلول العليم ذات له العلم فيكونان كالاول بلا ريب (فائدة) فى شرح عقيدة الطحاوى للشيخ ابى المحاسن القنوى هذا الاختلاف راجع الى ان اسماء الله قديمة او حادثة فمن جعل الاسم والمسمى واحدا قال بقدم الاسماء والصفات مطلقا ومن قسم الكلام يقول بعضها قديم وبعضها حادث وهى فرع مسئلة الصفات (الفريدة الثالثة عشر) فى بيان القضاء والقدر (ذهب جمهور مشايخ الحنفية الى ان القدر هو تحديده تعالى ازلا كل شئ بحده الذى يوجد به من حسن وقبح ونفع وضر وما يحيط به من زمان ومكان كما هو المصرح فى شرح الفقه الاكبر للشيخ على القارى وشرح الجوهرة للامام اللقانى وغيرهما والقضاء الفعل مع زيادة احكام كما هو المصرح فى شرح الجوهرة للامام

اللقانى وشرح العقائد للسعد الدين التفتازانى والمستفاد من اشارات المرام نقلا عن الارشاد والتبصرة النسفية والاعتماد (وذهب جمهور مشايخ الاشاعرة الى ان القضاء ارادة الله تعالى الازلية المقتضية لنظام الموجودات على ترتيب خاص والقدر تعلق تلك الارادة بالاشياء فى اوقاتها المخصوصة كما فى اشارات المرام نقلا عن شرح المصابيح للقاضى البيضاوى والمستفاد بعضا من شرح المواقف الشريفى (احتج مشايخ الحنفية بقوله تعالى وخلق كل شئ فقدره تقديرا حيث كان معناه قدر كل شئ تقديرا يوافق الحكمة فخلقه والقلب لمحافظة الفاصلة كما فى تفسير مولانا العلامة ابن كمال وباشباه ثبت فى الحديث الصحيح انه عليه السلام قال (كتب الله مقادير الخلائق قبل ان يخلق السموات والارض بخمسين الف سنة الحديث) اى عين وقدر مقاديرهم قبل خلقهما (ثم يخلق كل شئ) يوجده فى الوقت الذى قدر ان يخلقه فيه هكذا فسروا (وبما ثبت عن ائمة اللغة ان القدر مصدر قدرت الشئ مخففة بمعنى احاطة المقدار والقضاء بمعنى الصنع كما فى قوله تعالى فقضيهن سبع سموات فيعتبر فيهما عند النقل معناهما لغة والنقل الى معنى لا يناسب المعنى اللغوى خلاف الاصل كما فى شرح الجوهرة للامام اللقانى (واحتج مشايخ الاشاعرة بما ثبت فى الحديث الصحيح ان رجلين من مزينة قالا يا رسول الله ارأيت ما يعمل الناس ويكدحون فيه الشئ قضى عليهم ومضى فيهم من قدر سبق ام فيما يستقبلون فقال لا بل شئ قضى عليهم الحديث (وبما روى عن على رضى الله عنه فى خطبة القدر بحر عمقه ما بين السماء والارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب حيث استفيد بتحديد بعده بمنتهى الحس انطباقه على عالم الشهادة طولا وعرضا فلا يكون دخل للتقدير فيما يكون فى عالم الغيب كما قال مولانا العلامة فى بيان الجبر والقدر (الجواب عن الاول ان القضاء ههنا ليس على المعنى الذى قصدوا بل بمعنى الحكم كما فى قوله وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه بدليل الانسبية بقوله ومعنى فيهم ووجوب حمل المحتمل على النص (وعن الثانى انه

من باب تشبيه ماهو كالمعقول بالمحسوس بان يشبه امر القدر فى عدم الاحاطة بحر لايمكن الاحاطة وذلك لان يتضح عدم الوقوف الى اسراره (تتمة) ليس التكلم فى القدر منهيا عنه انما المنهى عنه التكلم فى اسراره واما النظر فى اصله بهـذا القدر فواجب على من قدر كما قال مولانا العلامة فى رسالة الجبر والقدر فلهذا قال الامام الطحاوى فى عقائده القدر سر الله تعالى فى خلقه لم يطلع على ذلك ملك مقرب ولا نبى مرسل والتعمق والنظر فى ذلك ذريعة الخذلان وسلم الحرمان (فائدة) قال المحققون الحكم كالمنبع للقضـاء والقدر وكل منهما منشعب من الحكم والحكم كالمجمل بالنسـبة اليهما وان القـدر فى المرتبة الاولى من التفصيل والقضاء فى المرتبة الآخيرة من ذلك عندنا وبالعكس فيهما عند الاشـاعرة (وتوضيح ذلك ان الحكم هو التدبير الاول والامر الكلى والقدر هو الوضع الكلى للاسباب الكليـة والقضاء هو توجـه الاسـباب الكلية بحركاتها المقدرة الى مسبباتها المحدودة عنـدنا وعندهم بعكس ذلك كما هو المستفاد من شرح المصابيح لبعض افاضل المتأخرين (الفريدة الرابعة عشر) فى المتشابهات ذهب مشايخ الحنفيـة الى ان اثبات اليد والوجه وغيرهما له تعالى حق لكنه معلوم باصله ومجهول بوصفه ولا يجوز ابطال الاصل بالعجز عن درك الوصف كما قال فخر الاسـلام وشمس الائمة السرخسى كما هو المصرح فى شرح الفقه الاكبر للشيخ على القـارى والمفهوم من عقيدة الامام الطحاوى وفى التوضيح حكم المتشـابه التوقف مع اعتقاد الحقيـة عندنا (وذهب مشايخ الاشاعرة الى انها مجازات عن معان ظاهرة وهو رواية عن الشيخ الاشـعرى فاليد مجاز عن القدرة والوجه عن الوجود والعين عن البصر والاسـتواء عن الاستيلاء واليدان عن كمال القـدرة والنزول عن بره وعطائه والمجيئ عن حكمه والضحك عن عفوه كما فى المواقف وشرح المقاصد وغـيرهما (احتج مشايخ الحنفية بقوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا الآية حيث كان الوقف على الله الدال على ان تأويل المتشابه لايعلمه غير الله مرجحا

بوجهين (احدهما انه اليق ببلاغة النظم لانه لما ذكر ان من القرآن متشـابها جعل النـاظرين فيه فريقين الزائغـين عن الطريق والراسخين فى العلم وجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين بقوله تعالى فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشـابه منه ابتغاء الفتنـة وابتغـاء تأويله (وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله تعالى والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا (وثانيهما انه لو عطف قوله والراسخون على الجلالة على مذهب القائلين بان الراسخين يعلمون تأويل المتشـابه يكون قوله تعالى يقولون كلاما مبتدأ موضحا لحـال الراسخين بحذف المبتدأ اى هم يقولون والحذف خلاف الاصل كما هو المفهوم من التوضيح والمصرح فى التلويح (وبان الاحتياط ان يبقى علم المتشابهـات على العلم الاصلى لئلا يلزم ابطـال الاصل اى الصفات المتشـابهات بالتأويل وارادة المجاز (واحتج مشايخ الاشـاعرة بانه اولم يكن للراسخين حظ فى العلم بتأويل المتشابهـات لم يكن لهم فضل على الجهال لانهم جميعا يقولون ذلك وبانه اولم يؤول لم ينتفع به عباده والحكيم لايليق له ان ينزل شيئا لاينتفع به عباده كما هو المستفاد من بعض حواشى التفسير (الجواب انه لايلزم مما ذكروا عدم الحظ لهم بالمتشابهات بل فى انزالها ابتلاء الراسخين وحملهم على العجز عن علمها وكبح عنان ذهنهم عن التفكر فيها واحاطة علمها الى الله فيؤدى الى ازدياد الاعتراف بكون كلام الله تعالى معجزا وفى هذا تفصيل ذكره صاحب التـوضيح (تتمة) فى تغيير التنقيح لمولانا العلامة (لايقـال فهذا يلزم تضليل عامة السلف فى كل قرن اذ ما من آية الا وتكلم العلمـاء فى تأويلها فى القرن الاول والثانى ومن بعدهما ولم ينكر عليهم احد من اهل تلك القرون وهذا كالاجماع منهم على عـدم وجوب التوقف فى المتشابه (لانا نقول عدم الانكار ممنوع فان قراءة الوقف على الله انكار من القـائلين بتلك القراءة على المأولين الا انه لما كان الاجتهاد مساغ سكت كل من الفريقين عن تخطئة الآخر فى الاعتقاد (فائدة) فى كشف الكشاف ان الصفات السمعية من الاستواء واليد والقدم والنزول الى السماء والضحك والتعجب وامثالها

عند السلف صفات ثابتة وراء العقل ما كلفنا الا اعتقاد ثبوتها مع عدم اعتقاد عدم التجسيم والتشبيه لئلا يضاد النقل العقل (وعند اجلة الخلف لاتزيد على الصفات الثمانية وكل الاسماء والصفات راجعة اليها وصرح فى الكشف بان جميعها محمولة عند السلف على الصفات وهى محمولة على المجازات عندهم قطعا بلا تعيين لها فان فى المجازات كثرة ولا قاطع فى التعيين فيفوض تعيين المراد المجازى الى الله تعالى كما صرح به الامام فخر الدين الرازى فى تفسيره واعلم ان بعض اصحابنا كصاحب الكفاية والتسديد والامام ابن الهمام اختار التأويل فيما دعى الحاجة اليه لخلل فى فهم العوام لكن لايجزم بارادته خصوصا على قول اصحابنا اذ حكم المتشابهات انقطاع رجاء معرفة المراد منها فى هذه الدار كما فى اشارات المرام

(الفريدة الخامسة عشر)

فى بيان التوفيق (ذهب المشايخ من الحنفية الى ان التوفيق هو التيسير والنصرة كما هو المستفاد من التأويلات للشيخ علم الهدى ابى منصور الماتريدى والمفهوم من المسايرة للامام ابن الهمام والمصرح فى اشارات المرام لقاضى القضاة البياضى (وذهب الشيخ الاشعرى ومن تابعه من مشايخ الاشاعرة الى ان التوفيق هو خلق القدرة على الطاعة كما فى المواقف وشرحه الشريفى وشرح الجوهرة للامام اللقانى وغيره (احتج مشايخ الحنفية بانه لما ثبت كون خلق القدرة بوجه يصلح للضدين لم يصح كونه بمعنى خلق القدرة على الطاعة يعنى تخصيص التوفيق بخلق قدرة الطاعة لكون الدلائل دالة على ان كل قدرة تصلح للضدين فبهذا ظهر سر ما فى اشارات المرام من ان بين التوفيق والخذلان تقابل العدم والملكة وجعل التقابل تقابل التضاد بمعنى ان التوفيق خلق قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية كما ظن غفول عن المذهب اذ القدرة صالحة للضدين على البدل عند الامام الاعظم انتهى (واستدل من طرف الاشاعرة بقوله تعالى وما توفيقى الا بالله الاية حيث قصر التوفيق الى الله تعالى فنسبته اليه تعالى على الكمال ليس الا بخلق قدرة الطاعة (الجواب انا لانسلم ذلك انما يلزم هذا لو لم يصح حمله على النصرة والتيسير على ان الدلائل دالة

على ان خلق قدرة العبد ليس الا بوجه يصلح للضدين فدل على ان التوفيق ههنا بمعنى النصرة والتيسير لا بمعنى خلق القدرة (فائدة) فى شرح الجوهرة للامام اللقانى نقل السعد عن امام الحرمين ان العصمة هى التوفيق فان عمت كانت توفيقا عاما وان خصت كانت توفيقا خاصا وان اللطف هو التوفيق ايضا وفى شرح عقيدة الامام الطحاوى للشيخ ابى المحاسن قال علم الهدى ابو منصور الماتريدى العصمة لاتزيل المحنة اى الابتلاء يعنى لايجبره على الطاعة ولا يعجزه عن المعصية بل هى لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء وفى النور اللامع شرح عقيدة الطحاوى نقلا عن الشيخ ابى منصور الماتريدى الهدى التوفيق للطاعات والعصمة عن المعاصى

(الفريدة السادسة عشر)

فى بيان التكليف بما لايطاق (ذهب مشايخ الحنفية الى ان التكليف بما لا يطاق من الله تعالى لايجوز كما فى التوضيح لصدر العلامة والعمدة للامام النسفى والمسايرة للامام ابن الهمام (وذهب الشيخ الاشعرى وجمهور اصحابه الى ان التكليف بما لايطاق جائز كما فى المواقف والمسايرة والتبصرة للامام النسفى (تحرير محل النزاع على ما افاده صاحب التلويح ان ما لايطاق اما ان يكون ممتنعا لذاته كقلب الحقائق مثلا فالاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف واما ان يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا فى نفسه لكن لايجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرط او وقوع مانع كبعض تكاليف العصاة والكفار فهذا من المتنازع فيه بمعنى ان مثل ذلك هل هو من قبيل لايطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليف ما لايطاق ام من قبيل مايطاق (احتج مشايخ الحنفية بان التكليف انما يتصور فى امر لو اتى به يثاب ولو امتنع يعاقب عليه وذلك انما يكون فيما يمكن اتيانه لا فيما لا يمكن اتيانه وبان قوله تعالى لايكلف الله نفسا الا وسعها صريح فى ان التكليف به غير واقع (واحتج مشايخ الاشاعرة بانه لايقبح من الله شئ يفعل مايشاء ويحكم ما يريد كما فى المواقف وبقوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به اذ لو لم يجز ذلك لم يكن للاستعاذة منه معنى وبقوله تعالى انبئونى باسماء هؤلاء فانه

تعالى امر بالانباء مع انهم ليسوا بعالمين فيكون تكليفا بما لا يطاق كما فى شرح العمدة وبانه تعالى امر بالايمان من علم ان لا يؤمن فيمتنع ان يؤمن والا ينقلب علمه تعالى جهلا تعالى عن ذلك علوا كبيرا (الجواب) انه ثبت بالبرهان انه تعالى لا يفعل الا ما يوافق الحكمة والحكمة لا تقتضى الا ما لا يتصور فيه الحسن وانا لا نسلم دلالة قوله تعالى لا تحملنا الآية على ذلك بل بدلالته على عدم التحمل بما لا يطاق مما يورث التعذيب و الهلاك ولا دلالة قوله تعالى انبئونى الآية على ذلك وانما يلزم هذا لو كان الامر لتحقيق المأمور به وليس كذلك بل لاظهار عجزهم ولا الامتناع بواسطة علم الله تعالى وايجاب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله تعالى علم انه يؤمن او لا يؤمن بقدرته واختياره فالعلم يؤكد قدرة العبد واختياره كما يجئ بيانه (تتمة) فى اشارات المرام صرح الشيخ الاشعرى فى كتابه المسمى بالنوادر ان تكليف ما لا يطاق جائز وصرح به امام الحرمين فى الارشاد حيث قال فان قيل ما جوزتموه عقلا من تكليف المحال هل اتفق وقوعه شرعا قلنا نعم فان الرب تعالى امر ابا لهب بان يصدق و يؤمن به فى جميع ما يخبر عنه وقد اخبر عنه بانه لا يؤمن فقد امره ان يصدقه بانه لا يصدقه وذلك جمع بين النقيضين وهكذا ذكره الامام فخر الدين الرازى فى المطالب العالية وفى المواقف وشرحه ان كثيرا من ادلة اصحابنا مثل ما قالوه فى ايمان ابى لهب وكونه مأمورا بالجمع بين المتناقضين نصب للدليل فى غير محل النزاع اذ لم يجوزه احد (الفريدة السابعة عشر) فى بيان لزوم الحكمة فى افعاله تعالى (ذهب المشايخ من الحنفية الى ان افعاله تعالى تترتب عليها الحكم على سبيل اللزوم بمعنى عدم جواز الانفكاك تفضلا لا وجوبا كما هو المفهوم من تعديل العلوم والمصرح فى شرح الجوهرة وحاشيته تغيير التنقيح (ذهب مشايخ الاشاعرة الى ان الحكمة فى افعاله تعالى على سبيل الجواز وعدم اللزوم فالفعل الآلهى التابعة له حكمة يجوز عندهم ان يتبعه غيرها وان لا يتبعه حكمة اصلا فبهذا الوجه يتقرر الاختلاف كما هو المصرح فى شرح الكبير

والصغير والتبصرة والجوهرة للامام اللقانى (استدل مشايخ الحنفية بانه او لم يكن لازمة بالمعنى المذكور لافعاله تعالى سواء كان فعل ايجاد وفعل ترك لجاز ان يكون فعل من افعاله تعالى خاليا عن الحكمة فيلزم جواز العبث فى بعض افعاله تعالى عن ذلك علوا كبيرا (واستدل بعض مشايخ الاشاعرة بانه لا يتصور الحكمة فى بعض افعاله كتخليد الكفار فى النار وخلق الحيات و العقارب (الجواب ان عدم اطلاع العقول عليها لا يستلزم انتفائها غاية الامر ان اقصر عقولنا لم نطلع عليها فى جميع افعاله تعالى فى تعديل العلوم خلق الخير والشر ليعوذ اهل الخير بخالقه من شر ما خلق و يخافوا عن مساس الشر اذ لولا الخير والشر لم يتحقق الرجاء والخوف ولولا الرجاء و الخوف لم يتبين الربوبية و العبودية (تتمة) ٢ فى التعديل من تفاريع الخلاف بيننا وبين الاشعرى ان افعاله تعالى معللة بمصالح المخلوقات لان الحكمة تنافى كونها لا لمصلحة لانه يكون عبثا ثم هو منزه من ان تعود اليه تعالى فتعود الى المخلوقات (قالوا عود المنفعة الى الغير ان كان منفعة فاستكمال بالغير وان لم يكن لا يفعل (قلنا لا نسلم هذا فانه اذا صح عندكم ان يفعل لا لمنفعة اصلا فالاولى ان يفعل اذا كان النفع لغيره (الفريدة الثامنة عشر) فى ان الحكمة هل هى صفة ازلية لله تعالى ام لا (ذهب مشايخ الحنفية الى ان الحكمة بمعنى اتقان العمل واحكامه فصفة ازلية لله تعالى (وذهب الشيخ الاشعرى ومن تابعه الى انه بمعنى اتقان العمل واحكامه ليس صفة ازلية له تعالى كما فى العمدة والاعتماد وشرح عقيدة الامام الطحاوى لابى المحاسن وشرح الفقه الاكبر للشيخ على القارى (استدل الحنفية بان الحكمة بهذا المعنى لازمة للتكوين وازلية الملزوم يستلزم ازلية لازمه فالقول بازلية الملزوم وعدم القول بازلية لازمه تناقض صريح (احتج من طرف الاشاعرة بان التكوين نسبة وهى حادثة واتقان العمل لازم لهذه النسبة وحدوث الملزوم يستلزم حدوث لازمه فيكون الحكمة حادثة ولا يصح ان يكون صفة ازلية (الجواب) انه قد ثبت بالبرهان القاطع ان المراد بالتكوين مبدأه وانه صفة ازلية لله تعالى فالحكمة لازمة للمبدأ المذكور لا للنسبة التى هى حادثة فازلية الملزوم مستلزم لازلية لازمه كما مر تقريره

٢ فى شرح الجوهرة للامام اللقانى فى ارسال الرسل عليهم السلام عند مشايخ الاشاعرة بمجرد تعلق ارادته تعالى فى ذلك لا رعاية للمصالح فى الحكم و عند علماء ما وراء النهر فى مشايخ الحنفية ان الارسال على وجه التفضل والاحسان ومن الماتريدية من قال ان الارسال واجب على الله تعالى فى حكمته وان لم يكن واجبا بالنظر الى ذاته وقدرته منه

(فائدة) فى تعديل العلوم للصدر العلامة من المتأخرين من اطلق الحكمة على العلم بحقايق الاشياء دون العمل لكنا لانقول كذلك بل لابد من الاتقان فى العمل فان الحكمة مشتقة من الاحكام فلا بد ان يكون افعاله محكمة (وفى العمدة والاعتماد وشرح ابى المحاسن انه ان كان الحكمة الاحكام فى المعقولات وهو خلقها كما ينبغى فهو تعالى موصوف بها فى الازل اذ التكوين ازلى بالبرهان والاحكام من لوازم التكوين فاذا كان التكوين ازليا يكون ذلك ايضا ازليا (وعند الشيخ الاشعرى ان اريد بها العلم فهى ازلية وان اريد بها الفعل فلا تكون ازلية اذ التكوين عنده حادث

(الفريدة التاسعة عشر)

فى ان الخلف فى الوعيد هل يجوز فى حقه تعالى ام لا (ذهب مشايخ الحنفية الى انه يمتنع تخلف الوعيد كما يمتنع تخلف الوعد كما فى العمدة للامام النسفى والشرح الكبير للامام اللقانى وشرح الفقه الاكبر للشيخ على القارى (وذهب المشايخ من الاشاعرة الى ان العقاب عدل اوعد به العاصى وله ان يعفو عنه لان الخلف فى الوعيد لايعد نقصا كما فى المواقف وشرحه الشريفى وتفسير الوسيط للامام الواحدى و شرح الجوهرة للامام اللقانى (واحتج مشايخ الحنفية بان الخلف فى الوعيد تبديل للقول وقد قال الله تعالى لايبدل القول لدى وما انا بظلام للعبيد (و بانه يلزم جواز الكذب على الله فى وعيده وقد قام الاجماع على تنزه خبره عنه (واحتج مشايخ الاشاعرة بعموم الآيات الواردة فى عفو العاصى ماعدا الشرك كقوله تعالى ان الله لايغفر ان يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا وبان الوعد حق العباد اذ ضمن لهم اذا فعلوا ذلك ان يعطيهم كذا وكذا والوعيد حقه على العباد فان شاء عفى وان شاء اخذ كما فى شرح العضدية لجلال الدين الدوانى (الجواب) انه ثبت بقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم الآية و بقوله من يعمل سوء يجز به و بقوله اليوم تجزى كل نفس بما كسبت لاظلم اليوم و بقوله ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره انه تعالى يوصل جزاء الوعيد الى المستحقين فاقتضى

ذلك ان يخصص المذنب الذى يدرك العفو فى علمه تعالى بالدلائل المفصلة عن عمومات الوعيد بان يقال ان المذنب المعفو داخل فى عمومات قوله و يغفر ما دون ذلك الآية حيث وعد بالعفو عن كل ماسوى الكفر وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا و قوله ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم و اذا كان المذنب المعفو خارجا عن عمومات الوعيد وداخلا فى عمومات الوعد لايلزم من عدم عقابه خلف فى شئ من عمومات الوعيد كما فى الحاشية الخالية ولايحتاج الى ان يقال ان الخلف فى الوعيد لايعد نقصا الى غير ذلك (اعترض بان شرط التخصيص مقارنة المخصص للعام كما هو المقرر فى علم الاصول (اجاب بعضهم بان الجهل للتاريخ ينزلها منزلة المقارنة (وبعضهم ان آيات الوعد دالة على ان ذلك العام اريد به الخصوص لامخصص له بناء على ان الفرق بين العام المخصوص والعام الذى اريد به الخصوص (و بعضهم ان كثيرا من الائمة على عدم اشتراط المقارنة (فائدة) قال الامام فخر الدين الرازى اذا جاء الخلف فى الوعيد لغرض الكرم فلم لايجوز الخلف فى القصص والاخبار لغرض المصلحة ومعلوم ان فتح الباب يفضى الى الطعن فى القرأن وكل الشريعة انتهى بلفظه

(الفريدة العشرون)

فى ان الله تعالى لايفعل القبيح ولوفعل هل يوصف بالقبح ام لا (ذهب مشايخ الحنفية الى ان الله تعالى لايفعل القبيح ولوفعل لكان قبيحا فلا يجوز عقلا عندنا تخليد المؤمنين فى النار والكافرين فى الجنة (وذهب الشيخ الاشعرى ومن تابعه الى ان افعاله تعالى لاتوصف بالقبح ولوفعله لايوصف به حتى لوخلد الانبياء فى النار والكفار فى الجنة لايقبح عنده كما فى تعديل العلوم وشرحه للصدر العلامة والعمدة للامام النسفى والمسايرة للامام ابن الهمام (استدل مشايخ الحنفية بان الحكمة الالهية تقتضى التفرقة بين المسئ والمحسن ومايكون على خلاف قضية الحكمة يستحيل من الله تعالى ولان تخليد المؤمنين فى النار وتخليد الكفار فى الجنة وضع الشئ فى غير موضعه وهو مستحيل على الله تعالى (واستدل مشايخ الاشاعرة

بان الله تعالى مالك مطلق فيجوز ان يتصرف كيف يشاء كما فى العمدة وشروحه (والجواب انه تعالى تصرفا لكن على وجه الحكمة وذلك على خلاف مقتضى الحكمة وهو على الله تعالى محال (فائدة) فى تعديل العلوم للصدر العلامة افعاله تعالى لا توصف بالقبح عند الاشعرى وعندنا توصف فلا يفعل القبيح حتى لو خلد الانبياء فى النار والكفار فى الجنة لا يقبح عنده وعندنا لو فعل لكان قبيحا فلا يفعله الله وليس المراد انه تعالى يفعل فعلا ثم يوصف ذلك الفعل بالقبح فان الله تعالى لا يفعل القبيح والخلاف مبنى على الخلاف فى ان الحسن والقبح هل يثبتان عقلا ام لا

(الفريدة الحادية والعشرون) فى ان عفو الكفر هل يجوز عقلا ام لا (ذهب مشايخ الحنفية الى ان العفو عن الكفر لا يجوز عقلا كما فى التأويلات للشيخ علم الهدى ابى منصور الماتريدى والعمدة للامام النسفى وشروحه (وذهب الشيخ الاشعرى ومن تابعه الى ان العفو من الكفر يجوز عقلا كما فى الكبير للامام فخر الدين الرازى وكشف الكشاف والمسايرة للامام ابن الهمام (استدل مشايخ الحنفية بان حكمة الله توجب العقاب على من اعتقد الكفر والتزمه وان ليس فى الحكمة عفو مثله والذى يدل على ان الحكمة توجب ما ذكرنا ان الكفر لنفسه قبيح لا يحتمل الاطلاق ولا رفع الحرمة فعلى ذلك عقوبته لا يحتمل فى الحكمة رفعها والعفو عنها كما فى التأويلات للشيخ علم الهدى ابى منصور الماتريدى (واستدل مشايخ الاشاعرة بقوله تعالى ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم حيث ردد بين تعذيب الكفار وبين غفرانهم والدليل السمعى لا يساعد الترديد فاقتضى ذلك حمله على عفو الكفر عقلا وفى الكبير للامام فخر الدين الرازى وقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء الآية فنقول ان غفرانه جائز عندنا وعند جمهور المعتزلة من البصريين قالوا ان العقاب حق الله تعالى على الذنب وليس فى اسقاطه على الله تعالى مضرة فوجب ان يكون حسنا بل دل الدليل السمعى فى شرعنا انه لا يقع (الجواب معنى الآية الكريمة ان تعذب من مات

على ما كان من القول الوحشى فى الله فانهم عبادك وان تغفر لمن اكرمته بالاسلام والهدى فانك انت العزيز الحكيم لان منهم من قد آمن بعد هذا القول الوحشى فى الله كما فى التأويلات للشيخ علم الهدى ابى منصور الماتريدى او كان ذلك عند رفعه الى السماء لا يوم القيمة قال الامام الرازى فعلى هذا الجواب سهل لان قوله تعالى ان تعذبهم بمعنى ان توفيتهم على هذا الكفر وعذبتهم فانهم عبادك وان اخرجتهم بتوفيقك عن ظلمة الكفر الى نور الايمان وغفرت لهم فلك ايضا ذلك

(الفريدة الثانية والعشرون) فى الحسن والقبح العقليين (ذهب جمهور مشايخ الحنفية الى ان العقل يدرك حسن بعض الاشياء وقبح بعضها كما فى التعديل وشرحه وشرح الوصية الامام اكمل الدين البابردى وفى اشارات المرام هكذا فى التبصرة والكفاية والاعتماد (وذهب مشايخ الاشاعرة الى انه لا يعرف بالعقل حسن شئ من الاشياء ولا قبحه سوى المعنيين بل انما يعرف بالشرع كما فى المواقف وشرحه الشريفى وشرح الوصية للشيخ الاكمل وشرح العقائد لجلال الدين الدوانى تحرير محل النزاع على ما فى تعديل العلوم والمواقف وشرحهما ان الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة (الاول ما كان صفته صفة كمال فحسن وما كان صفته صفة نقصان فقبيح (الثانى ما وافق الغرض فهو حسن وما خالفه فهو قبيح ولا نزاع ان هذين المعنيين يدركهما العقل ولا تعلق لهما بالشرع (الثالث ما يتعلق به المدح فى العاجل والثواب فى الآجل يسمى حسنا وما يتعلق به الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل يسمى قبيحا (وان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب يعنى ان الحسن والقبح بمعنى انه يثاب فاعله ويعاقب فاعله لا يمكن فى افعاله تعالى فالاختلاف فى الحسن والقبح بمعنى المدح والذم فعندنا معاشر الحنفية يثبتان بالعقل وعند الشيخ الاشعرى وتابعيه لا يثبتان به بل بالشرع (استدل مشايخ الحنفية بان تصديق اول اخبارات من ثبت نبوته واجب عقلا لانه لو وجب بنص فالنص الثانى اذا كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشئ على نفسه وان كان

بالنص الاول لزم الدور وان كان بنص ثالث لزم التسلسل وثبت ان بعض الافعـال مناواجب عقلا وكل واجب عقلا فهو حسن عقلا لان الواجب العقلى اخص من الحسن العقلى اذالواجب العقلى مايحمد على فعله و يذم على تركه عقلا والحسن العقلى مايحمد على فعله عقلا فكل واجب عقلا حسن عقلا فلزم من ذلك ان يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وان وجوب تصديق النبى عليه السلام موقوف على حرمة كذبه فانه اوجاز كذبه لماوجب تصديقه وحرمة كذبه عقلية اذلوكانت شرعية لتوقف على نص آخر وهو ايضا مبنى على حرمة كذبه فاما ان يثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه اوبالاول فيدور او بثالث فيتسلسل والحرمـة العقلية تستلزم القبح العقلى ويلزم من ذلك ان يكون صدقه واجبا عقلا (وقد اجمل الصدر العلامة فى التعديل دليل الحسن والقبح العقليين حيث قال وجوب تصديق النبى عليه السـلام وحرمة الكذب عليه لوكاناشرعيين لدار لان وجوب تصديق النبى عليه السـلام ان كان متوقفا على الشرع يلزم الدور لان ثبوت الشرع متوقف على وجوب تصديق النبى عليه السـلام وان حرمة الكذب ان كانت متوقفـة على الشرع يلزم الدور ايضـا لان ثبوت الشرع يتوقف على حرمة الكذب لان الشرع انمايثبت اذاعلم ان الكذب حرام عليه وهو معصوم عن الكذب فيكونان عقليـين فيكون تصديق النبى عليه السلام حسنا عقلا والكذب قبيح عقلا لان كل ماهو واجب عقلا حسن عقلا وكل ما هو حرام عقلا قبيح عقـلا فوجب ان لابد من الاعتراف بحسن بعض الافعال وقبح بعضها مناعقلا و كذامن الله تبارك وتعـالى ان لابد من الاعتراف بحسن بعض الافعال وقبح بعضها اذلو جاز الكذب وخلف الوعد من الله تعـالى لارتفع الشرائع ولايقع الوثوق بما وعد وبان كون الحسن والقبح عقليين عند الاشعرى يوجب اعـتراف كونهما بمعنى المدح والذم عقليين لان كل ماهو محال اونقصان يحمداو يذم عقلا فالاعتراف بذلك اعتراف بهذا كمافى التعديل بمعنى ان الحسـن بمعنى الكمال يستلزم لحوق الذم لاجـله والقبح بمعنى النقصان يستلزم

لحوق الذم لاجـله والقو بالملزوم قول باللازم وانـكارا اللازم انكار لملزومه فيكون القول بالملزوم والانكار اللازمه متنا قضين جدا فمن هذا قال بعض الافاضل فى حاشـية المقدمات التوضيحية ان صاحب التلويح ظن ان صاحب التوضيح انماادعى التناقض فى كلام الاشعرى لاعترافه بان الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقصان يعرفان عقلا فتعجب من ذلك ولم يتنبـه ان الحسن بمعنى الكمال يستلزم لحوق المدح لاجـله والقبح بمعـنى النقصان يستلزم لحوق الذم لاجله والقول بالملزوم قول باللازم وانكاره انكاره فيكون القول بالملزوم وانكار اللازم متنا قضين فهذا انما نشأ من الاكتفاء بماظهرله فى النظرة الاولى والاستهانة تبصر (واستدل مشـايخ الاشاعرة بان الحسن والقبح لوكانا عقليين لكانا لذات الفعل اولجزئه اولصفة لازمة لذاته او لجزئه ولم يتبدلا لان ماكان بالذات يدوم بدوام الذات ولايختلف والتالى باطل لحسن كذب فيـه انقـاذ المظلوم عن الظالم وقبح صدق فيـه امداد الظالم على ظلمـه للمظلوم كمافى المواقف (الجواب ان الحسن والقبح لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة والفعل جنس و الاضافة فصل مقومة لانواعه لان الفعـل من الاعراض النسبية والاعراض النسبية تقوم بالنسب والاضافات المختلفـة فصول متقومة لهـا والحسـن والقبح لذاته هو الانواع لاالجنس نفسـه والوصف الحاصل لكل نوع باعتبار خصوصية نوعه دائمى له غـير منفك عنه كالضرب للتأديب (فقولنا شـكرا المنعم حسن لذاته معناه ان الشكر المضاف الى المنعم حسن لاان ذات الشكر من غيراضافـة الى المنعم حسن (وبان العبد يجوز فى افعاله لعدم تأثـير قدرته فيهـا فلا يحكم العقـل فيهـا بحسن ولا قبح لان ماليس فعـلا اختيـاريا لايتصف بالحسن والقبح كماهو المسـتفاد من المواقف وغيره (الجواب ان كسب العبد من حيث هو كسـبه يوجب اتصافه بالمقدور اذقدرته توثرفى الاتصاف واختلاف النسب والاضافات ككون الفعل طاعة اومعصية حسـنة اوقبيحة فكل منهما مبنية على الكسب لاعلى الخلق

اذ خلق القبيح ليس قبيحا وانما القبيح الا تصاف به وقصده كما سيجيء
تفصيله بحيث لا تبقى للعاقل ريبة (وبانهما لوكانا ذاتيين لزم
اجتماع المتنافيين بالذات فى قول من قال هذا الكلام الذى اتكلم به
الآن ليس بصادق فانه ان صدق فيه فقد كذب وبالعكس وكذا فى قول
من قال ما اتكلم به غدا ليس بصادق ثم اقتصر فيه على قوله ما تكلمت به
امس ليس بصادق فان صدقا كل من الغدو والامسى يستلزم عدمه
وبالعكس فاذا لم يكن قبح الكذب ذاتيا ينقلب مرة حسنا واخرى قبيحا
ولا محذور فيه واما اذا كان ذاتيا والذاتى لا ينقلب ولا ينفك بل يدوم
فيلزم اجتماع المتنافيين بالذات وقد تحير فى حله العقول حتى سماه
صاحب المقاصد جزر الاصم (الجواب انه ان اريد الالزام فلا يتم
على مشايخ الحنفية اذ لا يلزم من عدم كونهما ذاتيين فى البعض عدمه
مطلقا وان الخبر اشارة الى المخبر عنه والاشارة الى الشيء لا يمكن ان تكون
الى نفس تلك الاشارة فلا يدخل نفس الخبر فى الحكم الذى يتضمنه
ذلك الخبر ولا يتناوله الحكم كالو استثناه كما ذكره الشريف العلامة
يعنى كما ان الاشارة قاصرة عن تناول نفسها كذلك الحكم الذى
يتضمنه الخبر لا يتناول نفس الخبر لان حقيقة الاخبار هو الحكاية عن
النسبة الواقعة على الوجه المطابق اولا ومن شان الحكاية ان يكون
فى المحكى عنه تعين فى الواقع مع قطع النظر عن الحكاية (قال جلال
الدين الدوانى فلو قال هذا الكلام مشيرا الى نفس هذا الكلام لم يصح
اتصافه بالصدق والكذب لانتفاء الحكاية عن النسبة الواقعة وانما
يوصف بهما الكلام الذى هو اخبار وحكاية عن نسبة واقعة وهى
مفقودة فيه بل لا حكاية حقيقية فيكون كلاما خاليا عن التحصيل
ولا يكون خبرا حقيقة (وفى شرح النونية لمولانا الخيالى فى القول
الثانى اشارة الى انه متكلم وان ذلك الكلام ليس بصادق والاول صادق
فيكون الامسى كاذبا لتخلف فرد من الكلية ويلزم كذب الثانى
بلا استلزام صدق الاول كذبه وكذب الثانى صدقه ولا كذب الامسى
صدقه (الفريدة الثالثة والعشرون) فى ان الايمان بالله هل

وجب بالعقل ام لا (ذهب جمهور مشايخ الحنفية الى انه تعالى لو لم يبعث
للناس رسولا اوجب عليهم بعقولهم معرفة وجوده تعالى ووحدته واتصافه
بما يليق به من الحيوة والعلم والقدرة وغيرها وكونه محدثا للعالم كما
هو المشهور عن الامام الاعظم والمستفاد من التأويلات للامام علم الهدى
ابى منصور الماتريدى والمصرح فى شرح الوصية لاكمل الدين البابردى
وفى اشارات المرام هكذا صرح الحاكم الشهيد فى المنتقى والناطقى
فى الاجناس وابوزيد فى التقويم ونور الدين البخارى فى الكفاية (وذهب
جمهور مشايخ الاشاعرة الى انه لا يجب ايمان ولا يحرم كفر قبل البعث
فيعذر الناشئ فى الشاهق الذى لم يبلغه الدعوة كما هو المصرح فى شرح
الوصية للشيخ الاكمل والمسايرة للامام ابن الهمام والمستفاد من التلويح
(وفى اشارات المرام هكذا صرح فى الكشف الكبير (وقال الامام
السيوطى فى رسالة مفردة لابوى النبى عليه السلام قد اطبق ائمتنا
الشافعية من اهل الكلام والاصول على ان من مات ولم يبلغه الدعوة
يموت ناجيا (احتج مشايخ الحنفية بقوله تعالى ان انذر قومك من
قبل ان يأتيهم عذاب اليم حيث دل على ان حجة الايمان تلزم الخلق
قبل ان يأتيهم النذر لانها لوكانت لا تلزمهم لكانوا فى امن من نزول
العذاب بهم قبل ان يأتيهم النذر فلا يخوفون بنزول العذاب بهم قبل
ان ينذروا فلما خوفوا بنزول العذاب بهم قبل ان يأتيهم دل على ان الحجة
لازمة عليهم وان الله تعالى يعذبهم لتركهم التوحيد وان لم يرسل
اليهم الرسل كما فى التأويلات لعلم الهدى ابى منصور الماتريدى (وبانه
لوكان معرفة الله بذاته وصفاته من قبل الرسول لكان المنة على جميع
الناس فى معرفة الله بذاته وصفاته من قبل الرسول لا من قبل الله تعالى
وحده بتركيب الله العقول والتوفيق للاستدلال ولم يثبت كل ذلك قبل
الشرع (لكن الحكم بحسن الاحسان وقبح كفرانه مشترك بين جميع العقلاء
وعلة المشترك مشتركة فلا يكون موقوفا على الشرع لعدم اختصاصه بالشرع
ولا عرفيا ولا عاديا ولا لفرض لعدم اختصاصه باهل عرف او عادة او فرض بل
ذاتيا للفعل مدركا بالعقل وكيف ووجوب التصديق بالرسول وثبوت الشرع

عند المكلفين يتوقف على تعريف الله تعالى لهم بتركيب الله تعالى العقول فيهم كما فى كتاب العالم والمتعلم لامامنا الامام الاعظم (واستدل مشايخ الاشاعرة بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى العذاب مطلقا قبل وصول الشرع ولو وجب شئ من الاحكام قبله للزم بترك العذاب قبله واللازم منتف بالنص (الجواب ان الآية الكريمة محمولة على عذاب الاستيصال ونفى وقوعه قبل بعث الرسول لدلالة سياقها وهو قوله تعالى واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها الآية على ذلك وللجمع بينها وبين الآية المثبتة للعذاب قبل بعث الرسول كما فى قوله تعالى ان انذر قومك من قبل ان يأتيهم عذاب اليم فان حمل قوله تعالى وما كنا معذبين الآيه على الاطلاق يستلزم التنافى الظاهر بينهما او ان الآية الكريمة محمولة على الاعمال التى لايعرف وجوبها الا بالشرع بينهما كامر (واعترض الامام الرازى فى الكبير على استدلالهم بالآية الكريمة بوجهين (الاول انه لو لم يثبت الوجوب العقلى لم يثبت الوجوب الشرعى لان التأمل فى معجزات الشارع وجب بالعقل ثبت بالوجوب العقلى ولو وجب بالسمع لزم اثبات الشئ بنفسه (الثانى انه لو لم يثبت الوجوب العقلى لم يثبت وجوب الاحتراز عن العقاب لانه لو ثبت بالعقل ثبت الوجوب العقلى ولو ثبت بالسمع لزم اثبات الشئ بنفسه (وبقوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل حيث دل على ثبوت الاحتجاج والعذر للناس على الترك فى الاحكام مطلقا قبل الرسل فلو كان العقل حجة مستلزمة لزم انتفاؤه وليس كذلك بالنص (الجواب ان المراد لئلا يكون حجة اصلا لا مطلقا ولا من وجه كما هو المتبادر من الوقوع فى سياق النفى فيعم افراد الحج فان العقل دليل اجمالى والتفصيل الى الرسل والعاقل اذا لم يتنبه جاز ان يغفل فكان له نوع حجة كما فى كشف الكشاف فلا يستلزم النفى حجة العقل فى بعض الاحكام قبل البعثة (تتمة) فى فصول البدايع (المذهب ان العقل معتبر شرطا للوجوب عند انضمام امر آخر كارشاد او تنبيه على الاستدلال وادراك مدة التجربة المعينة على الاستدلال

وليس فى مدة التجربة تقدير بل فى علم الله تعالى ان تحققت يعذب به (على هذا يحمل قول الامام الاعظم لاعذر لاحد فى الجهل بخالقه لقيام الآفاق والانفس انتهى وقول الشيخ علم الهدى ابى المنصور الماتريدى وعامة مشايخ سمرقند وجوب الايمان به تعالى وتعظيمه وحرمة نسبة ما هو شنيع اليه تعالى عقلى وان من لم يبلغ دعوة نبى ولم يؤمن حتى مات هو مخلد فى النار انتهى فلا يقال ان من مات فى زمان الفترة ومن مات فى شاهق الجبل ولم يبلغ الدعوة مات ناجيا (قال الامام السيوطى رأيت الشيخ عز الدين ابن سلام قال فى اماليه كل نبى ارسل الى قومه الانبيا فعلى هذا يكون ماعدا قوم كل نبى من اهل الفترة واما ذرية نبى فانهم مخاطبون ببعثة السابق الا ان يندرس شرعه السابق فيصير الكل من اهل الفترة فلا يعذب فانه على اصل الفطرة وقال من بلغته دعوة نبى من الانبياء السابقين ثم اصر على كفره فهو فى النار قطعا

(الفريدة الرابعة والعشرون) فى حقيقة الايمان

(ذهب جمهور مشايخ الحنفية الى ان الايمان هو الاقرار والتصديق بمعنى ان الاقرار شطر منه ركن داخل فيه كما هو المنقول عن الامام الاعظم والمشهور عن اصحابه كما فى عقائد الامام الطحاوى وبحر الكلام للامام النسفى والمسايرة للامام ابن الهمام وشرح الفقه الاكبر لعلى القارى الى هذا ذهب الامام السرخسى وشيخ الاسلام على البزدوى كما فى التسديد وغيره (وذهب جمهور مشايخ الاشاعرة الى ان النطق من القادر شرط فى الايمان خارج عن ماهيته التى هى التصديق كما هو المفهوم من المواقف والمصرح فى شرح الجوهرة التوحيد للامام اللقانى والمسايرة للامام ابن الهمام الى هذا ذهب علم الهدى ابى منصور الماتريدى وهو المختار عند جمهور مشايخ الاشاعرة (استدل مشايخ الحنفية بان الايمان لغة هو التصديق والتصديق كما يكون بالقلب يكون باللسان فيكون كل من التصديق القلبى والتصديق اللسانى ركنا فى مفهوم الايمان وبقوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث اخرجه البخارى ومسلم (وبان الاحتياط فى اعتبار الركنية والاحتياط امر لازم سيما فى اصل الاصول وبان الله تعالى

ذم المتمكن المعاند اكثر من ذم الجاهل المقصر فلو لم يكن الاقرار ركنا لازما لما ذمه كما ذكره ائمة التفسير (قال الامام ابن الهمام فى المسايرة فى قوله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره جعل المتكلم كافرا مع ان قلبه مطمئن بالايمان ولكن عفى عنه بالاكراه واذا كان كافرا باعتبار اللسان حيث نطق بالكفر يكون مؤمنا باعتباره لاتحاد مورد الايمان والكفر اذلا قائل بتغاير موردهما وصرح بالآية باثبات الايمان للقلب وباثبات الكفر له ايضا بقوله وقلبه مطمئن بالايمان وبقوله ولكن من شرح بالكفر صدرا وهو محل اتفاق بين الفريقين فوجب كون الايمان بهما (واستدل مشايخ الاشاعرة بقوله تعالى اولئك كتب فى قلوبهم الايمان وقوله وقلبه مطمئن بالايمان حيث دلت الآيات على محلية القلب فدل ان الايمان هو التصديق القلبى فقط (الجواب انه لما كان التصديق ركنا اصليا ثابتا بكل حال والاقرار ركنا تابعا له دليلا عليه معتبرا بمطابقته له خصه بالذكر لا لكون الايمان مجرد التصديق اذلا دلالة على الحصر (فائدة) التصديق المعتبر فى الايمان هو الاستيقان بوجود الصانع تعالى وتقدس وقبول نبوة محمد عليه السلام والزام على نفسه متابعته فى جميع ما اخبر به وليس التصديق المعتبر فى الميزان نص عليه على ذلك الشريف العلامة فى حاشية التلويح ومصلح الدين اللارى فى شرح الاربعين كما فى اشارات المرام (وتفصيله ما وقع فى التلويح من انه ذكر الصدر العلامة ان التصديق امر اختيارى هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع فى القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا (ولقد طال النزاع بين الصدر ومعاصريه فى تفسير التصديق المعتبر فى الايمان انه التصديق الذى قسم العلم اليه والى التصور ام غيره (وقال صاحب التلويح يجب ان يعلم ان معنى التصديق الذى يقال له بالفارسية كرويدن وهو المراد بالتصديق فى علم الميزان على ما صرح به ابن سينا وحاصله اذعان وقبول بوقوع النسبة اولا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقى وهم وجعل هذا التصديق حاصلا للكفار ممنوع هذا (ويرد عليه ان التصديق على ما ذكره يكون من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية فلا يصح الامر بالايمان (وفى المسايرة لابن الهمام

ذهب امام الحرمين ان التصديق من قبيل الكلام النفسى وظاهر عبارة الشيخ الاشعرى ان التصديق كلام للنفس مشروط بالمعرفة وسيجيء تفصيله ان شاء الله تعالى

(الفريدة الخامسة والعشرون)

فى ان الايمان هل يزيد وينقص ام لا (ذهب مشايخ الحنفية منهم امام الحرمين الى ان الايمان لا يزيد ولا ينقص كما هو المستفاد من التأويلات لعلم الهدى ابى منصور الماتريدى والمصرح فى بحر الكلام للامام النسفى وشرح الجوهرة للامام اللقانى وغيره (وذهب مشايخ الاشاعرة منهم الامام الشافعى ان الايمان يزيد وينقص كما فى المواقف وشرحه والمسايرة للامام ابن الهمام وشرح الجوهرة للامام اللقانى وغيره (استدل مشايخ الحنفية بان الواجب فى الايمان هو التصديق البالغ حد الجزم وذلك لا يقبل التفاوت بحسب ذاته لان التفاوت انما هو لاحتمال النقيض واحتماله ولو بابعد وجه ينافى اليقين ولا يجامعه وبانه اجمع الاجماع على ان الايمان واحد واهله فى اصله سواء ووحدته واستواء اهله فيه ينافى التفاوت كما هو المصرح فى التأويلات نقلا عن كتاب العالم للامام الاعظم وفى عقيدة الامام الطحاوى ٢ (واستدل مشايخ الاشاعرة بقوله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وبقوله تعالى ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم وبانه لو لم يتفاوت حقيقة الايمان لكان ايمان آحاد الامة من اهل المعاصى مساويا لايمان الرسل والملائكة واللازم باطل وكذا الملزوم (الجواب الزيادة والنقصان ليسا فى ذات الايمان بل هما امور زائدة كالاجلى والجلاء وما يتخيل من الجزم يتفاوت فليس رجوعه الا اليهما فاذا ظهر الجزم بحدوث العالم بعد ترتيب مقدماته كان الجزم الكائن فيه كالجزم فى قولنا الواحد نصف الاثنين وانما تفاوتهما باعتبار انه اذا لوحظ هذا كان سرعة الجزم فيه ليس كالسرعة التى فى الآخر فيتخيل ان الجزم فى الثانى اقوى وليس اقوى فى ذاته بل انما هو اجلى فى العقل (وفى المسايرة لابن الهمام نحن معاشر الحنفية نمنع ثبوت ماهية المشكك ونقول ان الواقع على اشياء متفاوتة فيه يكون التفاوت عارضا لها خارجا عنها لا ماهية لها ولا جزء ماهية لامتناع

٢ فى شرح القديم لعقائد الامام الطحاوى قال الامام الاعظم فى كتاب العالم والمتعلم ايماننا مثل ايمان الملائكة وهذا يدل على ان اصل الايمان لا يزيد ولا ينقص انتهى كلامه بعبارته

اختلاف الماهية واختلاف جزئها فلانسلم ان ماهية اليقين من المشكك
وان اليقين يتفاوت بمقومات الماهية يعنى باجزائها بل بغيرها من الامور
الخارجة عنها العارضة لهـا كالف و التكرار فالايمان لا تفـاوت
فى ذاته بل فى جلائه واشراقه على هذا يحمل الآيات الواردة فى زيادة
الايمان وقول الامام الاعظم اقول ايمـانى كايمان جبرائيل عليه السلام
ولااقول ايمانى مثل ايمان جبرائيل عليه السلام لان المثلية تقتضى المساواة
فى كل الصفات و التشبيه لايقتضيها (ويحمل قوله فى كتاب العالم
كما نقـله فى التأويلات ايماننا مـثل ايمان الملائكة لانا آمنا بوحدانيته
تعالى وربوبيته مثل ماافرت به الملائكة وصدقت به الانبياء والرسل
على وحدة الايمان فى ذاته واستواء اهله من اهل السموات والارض
فى اصله (واجاب بعضهم وهو المشـهور ان الزيادة بحسب زيادة
مايؤمن والصحابة كانوا آمنوا فى الجملة وكانت الشريعة لم تتم وكانت الاحكام
تنزل شيئا فشيئا ولا يختص ذلك بعصره عليه السلام لامكان الاطلاع
على التفاصيل فى غيره من الاعصار (الفريدة السادسة والعشرون)
فى ان ايمان المقلد هل يصح ام لا (ذهب جمهور مشايخ الحنفية الى ان
من اعتقد اركان الدين تقليدا كالتوحيد و النبوة وغيرهما يصح ايمانه
كما هو المروى عن الامام الاعظم والمشهور عند اصحابه الى هذا ذهب
مالك والشافعى واحمد كما فى شرح عقيدة الطحاوى للشيخ ابى المحاسن
و العمدة الامام النسفى وشرحه الاعتقاد وشرح بدأ الامالى للشيخ
على القارى (وذهب جمهور مشايخ الاشاعرة منهم الشيخ الاشعرى
والفاضل ابو بكر الباقلانى والاستاذ ابو اسحق الاسفرائنى وامام الحرمين
الى عدم الاكتفاء بالتقليد فى العقائد الدينية كما فى شرح الجوهرة الامام
اللقـانى وشرح ام البراهين للامام السنوسى وشرح الامالى للشيخ
على القارى (وفى شرح القديم لعمـدة النسفى قال الشيخ الاشعرى
شرط صحة الايمان ان يعرف كل مسئلة بدليل قطعى عقلى (و فى شرح
ام البراهين نقلا عن الشامل لامام الحرمين ان من عاش بعد البلوغ
زمانا يسعه النظر فيه ولم ينظر لم يختلف فى عدم صحة ايمانه (وفى المسايرة

لابن الهمام ظاهر عبارة الشيخ ابى الحسن الاشعرى ان التصديق كلام
للنفس مشروط بالمعرفة يلزم من عدمها عدمه و يحتمل عبارته انه
هو المجموع المركب من المعرفة والكلام النفسى فيكون كل منهما ركنا
فى الايمان عنده (استدل مشايخ الحنفية بان النبى عليه السلام
والصحابة والتابعين قبلوا ايمان الاعراب الخالين عن النظر والاستدلال
ولم يشتغلوا بتعليم الدلائل فلوكانت شرطا فى صحة الايمان لما تركوا
(وبانه ثبت بنقل الحديث واجمع عليه الاجماع ان هذه الائمة حشو
الجنة ولاشك ان اكثرهم مكتفون بالتقليد على رأى الاشعرى
ولو لم يصح الايمان الابه لما كانوا من حشو الجنة (استدل
مشايخ الاشاعرة بان التصديق لايوجد بدون العلم و المعرفة بناء على
ان العلم ذاتى للتصديق اوشرط له ولاعلم للمقلد حتى يحصل التصديق
ولولم يحصل لايحصل الايمان كما فى شرح الجوهرة (الجواب ان التصديق
بدون العلم محال الا انه اكتفى فيه بحصول العلم بوجه ما وان لم يوجد كماله
بدليل قبول النبى عليه السلام واصحابه ايمان الاعراب فالمصدق من حيث
انه مصدق قد حصل له العلم بوجه ما وانكار هذا انكار للضرورى
(وبان العلم الحادث نوعان ضرورى واستدلالى والايمان ليس بضرورى
بل موقوف على الاستدلال فالمقلد لم يوجد له الاستدلال فلا يكون
مؤمنا (الجواب ان الايمان اختيارى وانه عبارة عن التصديق والتصديق
ليس موقوفا على العلم الكامل حتى يتوقف على الاستدلال بل على العلم
بوجه ما (وبان الايمـان ادخال النفس فى الامان و ذلك انما يكون
اذا عرف ما اعتقده على وجه يأمن الوقوع فى الشبهة فاذالم يعرف
كذلك لم يأمن ان يكون ملتبسـا عليه فلايكون التصديق العـارى
عن المعرفة معتبرا فى الايمان كما فى شرح العمدة (الجواب ان المقلـد
وان لم يأمن من ان يكون ملتبسـا عليه كما قيل من رجع انما رجع من الطريق
لامن الفريق لكن حصل له الدخول فى الايمان حالا وذا يكفى فى الايمان
(فائدة) فى شرح الجوهرة للامام اللقـانى قال علم الهـدى
ابو منصور الماتريدى اجمع اصحابنـا على ان العوام مؤمنون عارفون

بالله تعالى فانهم حشو الجنة للاخبار والاجماع فيه لكن منهم من قال لابد من نظر عقلى فى العقايد وقد حصل لهم من المعرفة القدر الكافى فان فطرتهم جبلت على توحيد الصانع وقدمه و حدوث الموجودات و انه تعالى مبدع للكائنات وان عجزوا عن التعبير عنه على اصطلاح المتكلمين و العلم بالعبارة علم زائد لايلزمهم انتهى (وفى فوائد الامام السنوسى الحق الذى يدل عليه الكتاب والسنة و جوب النظر الصحيح فالاعتقاد الصحيح الذى يحصل بالتقليد الصحيح صاحبه مؤمن لكنه عاص بترك النظر والاستدلال فبقى مشيئة الله تعالى ان شاء عفى وان شاء عذبه قالوا المعرفة هى الجزم الموافق لما عند الله تعالى بشرط ان يحصل ذلك الجزم بالدليل او التقليد الصحيح وهو الجزم المطابق لما عند الله تعالى من غير دليل (و قال بعض مشايخنا اكثر الناس فى هذا الزمان ليسوا فى درجة الاعتقاد الصحيح بتقليد صحيح مطابق لما فى نفس الامر بل من كان فى شكل المعرفة و العلم لايعرف حال نفسه فيظن انه فى درجته و قد كان فى مذاهب و آراء مختلفة لايفرق بين الغث و السمين بل لايميز الشمال عن اليمين (فى رسالة الامام القشيرى من ركن الى التقليد و لم يتأمل دلائل التوحيد سقط عن سنن النجاة ووقع فى اسر الهلاك

(الفريدة السابعة والعشرون) فى ان الدلائل النقلية هل تفيد القطع ام لا ذهب مشايخ الحنفية الى ان الدلائل النقلية بعضها يفيد القطع و الجزم كما فى التوضيح لصدر العلامة وفصول البدايع فى الاصول واشارات المرام وغيره (وذهب المشايخ من الاشاعرة الى انها لا تفيد القطع واليقين بل تفيد الظن كما هو المصرح فى شرح المواقف للشريف العلامة و اشارات المرام والمستفاد من التوضيح والتلويح (استدل مشايخ الحنفية بقوله تعالى افمن كان على بينة من ربه و شهد شاهد من حيث اعتبر شهادة الدليل النقلى للدليل العقلى و بان الالفاظ المتداولة المستعملة فى عصر النبى عليه السلام فى معانيها التى تراد منها مستعملة الآن فيما يراد منها فى ذلك الزمان فبانضمام القرائن المتواترة المنقولة الينا الى العلم بمعانيها يحصل القطع بحيث

لايبقى شبهة كما فى النصوص الواردة فى ايجاب الايمان بالبعث وغيره والصلوة والصوم وغيرها (واستدل مشايخ الاشاعرة بان الدلائل النقلية مبنية على اللغة والصرف والنحو وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل والتخصيص و التقديم والتأخير والناسخ والمعارضة العقلية وهى ظنية اما الوجوديات فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر واما العدميات فلان مبناها على الاستقراء فهو مفيد للظن (الجواب ان من الاوضاع ماهو المعلوم بطريق التواتر كلفظ السماء و الارض و كاكثر قواعد الصرف و النحو مما وضع لهيئات المفردات والمركبات و العلم بالارادة يحصل بمعرفة القرائن المتواترة بحيث لايبقى شبهة كما فى النصوص الواردة فى الصلوة والصوم والبعث كقوله تعالى قل يحييها الذى انشأها اول مرة ونفى المعارض العقلى حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر وذلك لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الآخر على ان الحق ان افادة اليقين انما تتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا اونفيا فضلا عن العلم بذلك كما يستفاد من فصول البدايع (فائدة) القول بمجرد الدليل العقلى فى علم الشرع بدعة بدعة وضلالة فاولى ان يكون ذلك فى علم التوحيد والصفات بدعة وضلالة قال فخر الاسلام على البزدوى فى اصول الفقه لايجوز ان يكون علم العقل علة بدون الشرع اذ العقل آلة موضوعات الشرع وليس الى العباد ذلك لانه ينزع الى الشركة فالعقايد يجب ان تؤخذ من الشرع الذى هو الاصل فعلم ان اثبات الصانع تعالى وتقدس وعلمه وارادته وقدرته وحيوته وتكوينه الاشياء وان كان لايتوقف من حيث ذاته على الكتاب و السنة لكنه يتوقف عليهما من حيث الاعتداد والاعتبار كذا فى شرح الفقه الاكبر لعلى القارى (وذكر بعض مشايخنا عن ابى حفص الكبير انه قال من لم يزن افعاله واقواله واعتقاده بميزان الكتاب والسنة ولم يتهم خواطره فلا تعدوه فى ديوان الرجال وقال جنيد البغدادى مفتى الشريعة والطريقة الطرق الى الله تعالى بعدد انفاس الخلائق

وكلها مندودة على الخلق الاعلى من اقتفى اثر الرسول (الفريدة
الثامنة والعشرون) فى ان الايمان مخلوق ام لا (ذهب مشايخ الحنفية
الى ان الايمان غير مخلوق كما فى تعديل العلوم للصدر العلامة و بحر الكلام
للامام النسفى وشرح الفقـه الاكبر لعلى القارى و فى فتاوى الامام
الكردرى هكذا روى عن الامام وعن كثير من السلف واتفق عليه أئمة
بخارى وفى شرح التعديل يجب ان يعلم ان الايمان غير مخلوق عندنا (وذهب
المشايخ من الاشاعرة الى ان الايمان مخلوق كما فى شرح المقاصد لسعد الدين
التفـتازانى والشرح الكبير للامام اللقانى وغيره والى هذا مال بعض
مشايخنا (احتج مشايخ الحنفية بان الايمـان لايحصل الا بالتعريف
والتوفيق و الهداية وذلك كله من الله تعالى ومرجعه الى التكوين
وهو غير مخلوق كما فى بحر الكلام وشرح الجوهرة (ووجه الاستدلال
فى شرح التعـديل على غير ماذكر حيث قال ان هذه فى غاية الدقة
وذلك ان الايمان هو التصديق اى الحكم بالصدق هو ايقاع نسـبة
الصدق الى النبى علـيه السـلام وهو غير مخلـوق كما صرح بذلك
فى التوضيح وسيجيء ذلك ببرهانه (واحتج مشايخ الاشاعرة بان الايمان
لايحصل الا بالعزم والقصد والقبول وذلك كله من العبد فهو غير مخلوق
و العـبد مخلوق بكل صفاته (الجواب ان الايمـان وان كان حصوله
بالقصد والقـبول الا انه لايتم الا بالتعريف و التوفيق والهداية وذلك
من الله تعالى و الى الله ومتى اجتمع صفة الحق مع صفة الخلق لايعبأ
الى صفة الخلق بل صفة الخلق فى جنب صفته تعالى لاتعد قال الكردرى
ان كل من لم يميز صفة الله وصفة الخلق فهو ضال فلما كان الايمـان
عبارة عمـا ذكرنا لم يصح القول بانه مخلوق انتهى (فى فتاوى الامام
الكردرى قال الامام محمد بن الفضل من قال الايمـان مخلوق لايجوز
الصلوة فى خلفه ووقعت هذه المسئلة بفرغانة فاتى بمحضر عنها الى بخارى
فاتفقوا على انه غير مخلوق والقائل بخلقه كافر واخرج صاحب الجامع
الامام البخارى بسببه (الفريدة التاسعة والعشرون) فى ان الايمان
والاسلام واحد ام لا (ذهب مشايخ الحنفية الى ان الايمان والاسلام واحد

كما فى التأويلات للشيخ علم الهـدى ابى منصور الماتريدى والعمـدة
للامام النسفى و المسايرة للامام ابن الهمام (وذهب جمهور مشايخ
الاشاعرة الى انهما متغايران كما هو المصرح فى الشرح الصغير والكبير
لجوهرة التوحيد للامام اللقانى والشرح القديم للعمدة معزيا لشرح
السـنة لمحيى السنة والمسـتفاد من شرح العقايد لسعد الدين التفتازانى
(استدل مشايخ الحنفـية بان الاسلام هو جعل الاشـياء كلها لله تعالى
خاصة سالمة لايشرك فيها غيره والايمان هو التصديق وهو ان يصدق
الله تعـالى انه رب كل شيء فاذا صدق انه رب كل شيء فقد جعل الاشياء
كلها له تعالى سالمة كما فى التأويلات لعلم الهدى الشيخ ابى منصور الماتريدى
(ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها
غير بيت من المسلمين وقوله تعالى قل لاتمنوا على اسـلامكم بل الله يمن
عليكم ان هديكم للايمان كما فى الشرح القديم للعمدة (واستدل مشايخ
الاشاعرة بقوله عليه السلام الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا
رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتى الزكوة الحديث حيث دل ان الاسـلام
هو الاعمال لا التصديق القلبى فيتغايران (الجواب ان المقصود منه بيان
ثمرات الاسـلام و علاماته بدليل قوله عليه السـلام لقوم وفدوا
علـيه عليه السـلام اتدرون ما الايمـان بالله وحده فقالوا الله
ورسوله اعلم قال شـهادة ان لا اله الا الله واشـهد ان محمدا رسول الله
واقام الصلاة وايتاء الزكوة وصيام رمضان والاعطاء من المغنم الخمس
كما فى شرح العقايد لسعد الدين التفتازانى و بهذا اندفع ماقالوا ايضا من
ان مفهوم الايمان تصديق القلب بكل ماجاء به النبى عليه السلام مما علم
من الدين ضرورة بمعنى اذعانه له وتسليمـه اياه ومفهوم الاسـلام
امتثـال الاوامر والـنواهى ببـناء العمـل عـلى ذلك الاذعان
فهما مختلفان (الفريدة الثلثون) فى ان العبرة فى الايمان للخواتم
ام لا (ذهب مشايخ الحنفية الى ان من قام به الايمان فهو مؤمن فى الحال
وان كفر فى آخر عمره ومن قام به الكفر فهـو كافر فى الحال وان آمن
فى آخر عمره كما فى العمـدة للامام النسفى وشرحه الاعتماد و شرح

الفقه الاكبر لعلى القارى (ذهب الشيخ الاشعرى ومن تابعه من الاشاعرة الى ان من ختم بالايمان لم يزل مؤمنا وان كان فى الحال كافرا ومن ختم بالكفر لم يزل كافرا وان كان فى الحال مؤمنا كما فى انوار التنزيل للامام البيضاوى والشرح القديم للعمدة وشرح الفقه الاكبر لعلى القارى (احتج مشايخ الحنفية بقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله حيث دل على ان له قبل صدور الكفر حال ايمانه عملا معتبرا اذ لولا ذلك لما بقى معنى لاحباط العمل فدل انه حال ايمانه مؤمن وبانه لما كان التوبة مقطوع القبول ثبت انه تغير عن حاله وصار مؤمنا فالله تعالى يعلمه حال ايمانه مؤمنا فلو علم فى ذلك الحال كافرا لعلم على غير ما هو عليه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (واحتج مشايخ الاشاعرة بقوله تعالى فسجدوا الا ابليس ابى واستكبر وكان من الكافرين حيث كان قوله تعالى وكان من الكافرين تعليلا لابائه واستكباره على معنى كيف لا يمتنع ولا يستكبر عن امتثاله ما امر وقد كان من الكافرين واستلزم هذا المعنى كونه من الكافرين سابقا على الاباء والاستكبار (الجواب ان ما يقتضيه كان من السبق على الاباء والاستكبار هو سبق علم الله تعالى بصدور الكفر منه لا سبق اتصافه بالكفر لعدم وجود اتصافه به فيصح تعليلهما بالسبق بهذا المعنى ولا حاجة الى ما قالوا او ان كان استينافا لبيان حاله لسبب الاباء والاستكبار فيكون بمعنى صار كما فى قوله تعالى (فكان) بمعنى فصار (من المغرقين

(الفريدة الحادية والثلثون) فى السعادة والشقاوة هل تتبدلان ام لا (ذهب مشايخ الحنفية الى ان السعيد قد يشقى والشقى قد يسعد كما فى العمدة للامام النسفى وبحر الكلام لابى المعين النسفى وتفسير اللباب للامام البغدادى وشرح الفقه الاكبر لعلى القارى (وذهب مشايخ الاشاعرة الى ان السعيد لا يشقى والشقى لا يسعد كما فى الفوائد للشيخ الاجل الامام الخاطرى والشرح الصغير والكبير للجوهرة للامام اللقانى وشرح الفقه الاكبر لعلى القارى (استدل مشايخ الحنفية بقوله تعالى قل للذين كفروا

ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف حيث دل على غفران ما قد سلف قبل الاسلام بالاسلام فلو لم يكن الشقى سعيدا لفات فائدة الغفران (وبقوله عليه السلام الاسلام يجب ما قبله (وبانه اذا عرض الاسلام على الكفر يبطله ويدفع احكامه واذا عرض الكفر على الاسلام العياذ بالله يبطله ويرفع احكامه فكانا من صفات الخلق وصفاته تتبدل وتتغير فيتبدلان ويتغيران (واستدل مشايخ الاشاعرة بقوله عليه السلام السعيد من سعد فى بطن امه والشقى من شقى فى بطن امه (وبانه لو عرضا بشخص واحد لزم فى حال ايمانه استحقاقه الثواب الدائم وفى حال كفره استحقاقه العقاب الدائم والجمع بينهما محال وكذا الجمع بين الاستحقاقين (الجواب عن الاول ان قوله عليه السلام لبيان عاقبة الامر بانهما يختم اولياء ان انه من اهل الجنة او من اهل النار نص على ذلك مولانا العلامة فى الحديث الاربعين ويدل عليه ما فى الصحيحين عن ابن مسعود رضى الله عنه انه عليه السلام قال ان احدكم يجمع خلقه فى بطن امه اربعين يوما ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل الله تعالى الملك فينفخ فيه الروح ويؤمر باربع كلمات يكتب رزقه واجله وعمله وشقى وسعيد (وعن الثانى ان الايمان والكفر لما لم يجتمعا لاستلزام وجود احدهما سلب الاخر اوجب الايمان استحقاق الثواب الدائم بابطال الكفر ورفع استحقاق العقاب الدائم واوجب الكفر استحقاق العقاب الدائم بابطال الايمان ورفع استحقاق الثواب الدائم فلا يلزم الجمع لا بين الثواب والعقاب ولا بين الاستحقاقين (فائدة) فى شرح الجوهرة وقرر الاختلاف بوجه يكون لفظيا وهو ان السعيد من علم الله تعالى فى الازل موته على الايمان وان تقدم منه كفر والشقى من علم الله تعالى موته على الكفر وان تقدم منه اسلام فعلى هذا لا يتصور فى السعيد ان يشقى ولا فى الشقى ان يسعد كما قال مشايخ الاشاعرة واما عند مشايخ الحنفية السعيد هو المسلم والشقى هو الكافر فعلى هذا يتصور ان السعيد قد يشقى بان يرتد بعد الايمان

وان الشقى يسعد بان يؤمن بعد الكفر الا ان الروايات واستدلالاتهم
تدل على ان الاختلاف فى ان من ارتد بعد الايمان هل يكون سعيدا
قبل الارتداد اوشقيا وان من آمن بعد الكفر هل يكون مؤمنا
فى حال الكفر ام لا ويدل على هذا ماقال الشيخ الاجل الامام
الخاطرى ان الاشاعرة قالوا ان ابابكر وعمر رضى الله عنهما كانا
مؤمنين فى حال سجودهما للصنم وسحرة فرعون كانوا مؤمنين
فى حال حلفهم بعزة فرعون (ويؤيده ماقال الحافظ البغدادى
فى تفسير اللباب عن عمر بن مسعود رضى الله عنهما انه قال يمحو الله
تعالى السعادة والشقاوة ويثبت مايشاء حتى ان عمر رضى الله عنه كان يطوف
بالبيت ويبكى ويقول اللهم ان كنت كتبتنى فى اهل السعادة فاثبتنى
فيها وان كنت كتبتنى على الشقاوة فامحنى فاثبتنى على السعادة
فى اصول الدين للشيخ الاجل الامام الخاطرى الشقاوة المكتوبة
فى اللوح المحفوظ تتبدل سعادة بافعال السعداء والسعادة المكتوبة
فيه تتبدل بافعال الاشقياء وقالت الاشعرية لايتبدل ذلك وعن هذا
قالوا ان ابابكر رضى الله عنه كان سعيدا فى حال سجوده للصنم
(ودليلنا قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب اى
يمحو المعاصى عند التوبة ويثبت التوبة وذلك ان المكتوب فى اللوح
المحفوظ صفة العبد سعادة وشقاوة والعبد يجوز عليه التبديل
من حال الى حال فكذا صفته انتهى (واما علمه تعالى فى الازل انه
ايهما يختار يعنى السعادة والشقاوة فى آخر الامر فلا تتبدل اذ يلزم
ح انقلاب علمه تعالى جهلا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (الفريدة
الثانية والثلثون) فى الاستثناء فى الايمان (ذهب مشايخ الحنفية الى
انه لايصح ان يقال انامؤمن ان شاء الله كما هو المصرح فى اصول الدين
للامام عبد العزيز السمرقندى والعمدة للامام النسفى وشرح الوصية
لاكمل الدين (وذهب مشايخ الاشاعرة الى انه يجوز ان يقال انامؤمن
ان شاء الله كما فى العمدة للامام النسفى وشرح الجوهرة للامام اللقانى
وشرح الوصية للشيخ اكمل الدين (استدل مشايخ الحنفية بان الايمان

لايصح الا بالتصديق البالغ حد الجزم والشرط يدل على حصول
التوقف وعدم الجزم وهو شك فى الايمان كما يستفاد من شرح
الجوهرة وبقوله تعالى اولئك هم المؤمنون حقا حيث اتى بالجملة
الاسمية وضمير الفصل معرفا للخبر مؤكدا بالمصدر دل دلالة بينة
على ان الايمان قائم بهم كما يستفاد من شرح الوصية للشيخ الاكمل
(واستدل مشايخ الاشاعرة بان من قال انامؤمن حقا عند الله يكون
حكما على علم الله تعالى فى الغيب وكل من علم الله ان يموت كافرا
لايموت مسلما لان علم الله تعالى لا يتبدل ولا يتغير فهذا الرجل
يقول انامؤمن حقا وفى علم الله انه يموت كافرا فيكون مخبرا بخلاف
ماعند الله وذلك لايجوز (الجواب ان من حكم بانه مؤمن ليس
الابناء على ان الايمان الصحيح يبطل الكفر اذ لو لم يبطل قطعا لزم
الشك فى الايمان وذلك كفروانه ليس بناء على علم الله تعالى فى عاقبة
الامر بل على تعلق علمه تعالى فى حال ايمانه لان الله تعالى يعلم الشئ
على ماهو عليه وهو مؤمن فى الحال بناء على ان التوبة الصحيحة
من الكفر مقطوع القبول (فائدة) كل امر متحقق فى الحال
وفى الماضى من الزمان لايجوز الاستثناء فيه ودخول الجنة يشترط
فيه الموت على الايمان وذلك فى الثانى من الزمان فجاز الاستثناء فيه
ثم الاستثناء يرفع جميع العقود كالطلاق والعتاق والبيع وكذلك
يرفع عقدة الايمان كما فى بحر الكلام (وفى شرح جوهرة التوحيد
عند الاشاعرة يصح ان يقال انا مؤمن ان شاء الله نظرا للمآل
وعند الماتريدية لا يصح وهذا فرع مسئلة الموافاة انتهى
(الفريدة الثالثة والثلاثون) فى ان الرسل والانبياء عليهم السلام بعد انتقالهم
من هذه الدار رسل وانبياء حقيقة اوفى حكمها (ذهب مشايخ الحنفية
الى انهما رسل وانبياء حقيقة (وذهب الاشعرى ومن تابعه الى انهما
فى حكم الرسالة كما فى بحر الكلام للامام ابى المعين النسفى وشرح
عقيدة الطحاوى للامام ابى المحاسن القنوى وغيره (استدل
مشايخ الحنفية بقوله تعالى لا نفرق بين احد من رسله الآية

حيث دل اطلاقه على الاتحاد بين الرسل فى وصف الرسالة فى عصر النبى عليه السلام وعدم التفاوت فى وصفها وهذا ينفى كون من مات منهم فى حكم الرسالة والا فيكون النبى عليه السلام فى حكمها وهو باطل وبان المتصف بالرسالة والنبوة الروح وهو لا يتغير بالموت ولا يتغير وصفها كما فى شرح الطحاوى (واستدل مشايخ الاشاعرة بان الرسالة والنبوة كانا عرضا والعرض لا يبقى زمانين سيما اذا كانا مختلفين فان من صلى الظهر وفرغ منها لا يقال انه فى الصلوة والمصلى اذا سبقه الحدث فذهب ليتوضأ يكون فى حكم الصلوة (الجواب انه لما ثبت ان المتصف بهما الارواح ولم يتعلق الموت بهما كانتا باقيتين ببقاء الارواح على ان الآية الكريمة تمنع كونهم فى حكم الرسالة

(الفريدة الرابعة والثلثون) فى ان الذكورة هل هو شرط النبوة ام لا (ذهب مشايخ الحنفية الى ان الذكورة شرط النبوة كما فى بدأ الامالى لسراج الدين وشرحه للشيخ على القارى واشارات المرام لقاضى القضاة البياضى (وذهب الشيخ الاشعرى ومن تابعه الى انها ليس شرطا لها بل صح نبوة النساء كما هو المصرح فى شرح بدأ الامالى للشيخ على القارى والمستفاد من شرح عمدة الاحكام للسراج البلقينى واشارات المرام (استدل مشايخ الحنفية بقوله تعالى وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحى اليهم حيث دل على ان الارسال ما كان الا للرجال لا لغيرهم فينفى نبوة المرأة وبان المرأة لا تصلح للامارة والقضاء فلا تصلح للنبوة (واحتج مشايخ الاشاعرة بقوله تعالى واوحينا الى ام موسى الآية حيث دل على انه وقع الايحاء اليها والايحاء من خصائص الانبياء عليهم السلام (الجواب لما كان دلالة قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك الا رجالا قطعيا يحمل قوله تعالى واوحينا الى ام موسى على الايحاء الى بعض الانبياء المبعوث فى ذلك الزمان كشعيب عليه السلام ثم ان ذلك النبى عرفها مراسلة او مشافهة او على البعث اليها ملكا لا على وجه النبوة بل على طريقة بعث جبرائيل عليه السلام الى مريم فى قوله فارسلنا اليها روحنا وبلغ ذلك الملك اليها ما اوحى اليه او على الالهام كما فى واوحى ربك الى النحل بان اوقع الله تعالى

فى قلبها عزيمة جازمة على ان تلقيه فى التابوت ثم تقذف التابوت فى اليم كما فى بعض حواشى التنزيل (فائدة) فى شرح بدأ الامالى للشيخ على القارى قال ابن جماعة مذهب اهل التحقيق ان الذكورة شرط النبوة خلافا للشيخ ابى الحسن الاشعرى والامام القرطبى (وقال وقع الاختلاف فى وقوع نبوة اربع نسوة مريم وآسية وسارة وهاجر وزاد العلامة المتقن السراج البلقينى فى شرحه لعمدة الاحكام حواء وام موسى

(الفريدة الخامسة والثلثون) فى ان عوام البشر من الاتقياء افضل من عامة الملائكة ام لا (ذهب مشايخ الحنفية الى ان رسل البشر كموسى عليه السلام افضل من رسل الملائكة كجبرائيل عليه السلام ورسل الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر من الاتقياء افضل من عامة الملائكة غير خواصها كما هو المصرح فى العمدة للامام النسفى وشرحه القديم وشرح الجوهرة للامام اللقانى وجامع البحار شرح تنوير الابصار (وذهب الشيخ الاشعرى ومن تابعه الى ان رسل البشر افضل من الملائكة والملائكة افضل من غير الانبياء من البشر فعوام الملائكة افضل من عوام البشر كما هو فى شرح جوهرة التوحيد للامام اللقانى (وبعض مشايخ الاشاعرة كالحليمى والقاضى ابى بكر الباقلانى الى تفضيل الملائكة مطلقا والى هذا ذهب اهل الاعتزال كما فى المواقف وشرحه الشريفى (استدل مشايخ الحنفية بقوله تعالى يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم الآية حيث انهم يزورون المسلمين فى الجنة والمزور افضل من الزائر كما فى جامع البحار وبان البشر يحصل الفضائل والكمالات العلمية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات والعبادات وكسب الكمال مع ان الشواغل والصوارف اشق وادخل فى الاخلاص فيكون افضل (واستدل مشايخ الاشاعرة بان الملائكة روحانية لطيفة لا حجاب عن تجلى الانوار القدسية فهم ابدا مستغرقة فى مشاهدة الانوار الربانية والبشر مركب من المادة الظلمانية المانعة عن مشاهدة الانوار

الالهية فيكونون افضل وبان كمالات الملائكة فى مبدأ الفطرة والكمالات البشرية لا يحصل لهم منها ما حصل على سبيل التدريج والانتقالات الكثيرة والمراجعات الطويلة فيكون كمالات الملائكة اكمل من كمالاتهم كما يستفاد من المواقف وشرحه (الجواب ان النزاع ليس فى تفضيل الاصل والمادة بل فى الافضلية بمعنى اكثرية الثواب ولاشك ان العبادات العلمية والعملية المكتسبة مع العلائق والعوائق افضل من الطاعات الفطرية التى لاحرج فيها وقد اجمعوا على ان افضل العبادات احمزها (فائدة) فى المحيط المختار عندنا ان خواص بنى آدم وهم الانبياء والمرسلون افضل من جملة الملائكة وعوام بنى آدم من الاتقياء افضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة افضل من عوام بنى آدم ونص قاضيخان على ان هذا هو المذهب المرضى وفى روضة العلماء لابى الحسن البخارى ان الامة اجتمعت على ان افضل الخلائق بعد الانبياء جبرائيل وميكائيل واسرافيل وعزائيل وحملة العرش والروحانيون ورضوان ومالك واجمعوا على ان الصحابة والتابعين والشهداء والصالحين افضل من سائر الملائكة (واختلفوا ان الناس بعد هؤلاء افضل ام سائر الملائكة قال ابو حنيفه رحمه الله سائر الناس من المسلمين افضل وقالا سائر الملائكة افضل صرح بذلك فى جامع البحار (الفريدة السادسة والثلثون) فى ان القدرة الحقيقية هل تصلح للضدين ام لا (ذهب ٢ مشايخ الحنفية الى ان القدرة الحقيقية تصلح للضدين كما هو المنقول عن الامام الاعظم والمشهور عن اصحابه والمصرح فى التعديل والمعارف شرح الصحايف والشرح القديم للعمدة (وذهب الشيخ الاشعري ومن تابعه الى ان القدرة لاتصلح للضدين بل لكل منهما قدرة على حدة كما فى المواقف وشرحه الشريفى والشرح القديم للعمدة وشرح الجوهرة للامام اللقانى (احتج مشايخ الحنفية بان قدرة العبد لو كانت مخلوقة رأسا غير صالح للفعل والترك لكان العبد مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك فيكون مجبورا وقد دلت الدلائل القاطعة على

٢ فى فوائد الامام محمد ابن ابو بكر البخارى قال ابو حنيفة القدرة تصلح للضدين على سبيل البدل ان شاء فعل هذا وان شاء هذا وتابعه فى ذلك القاشى وابن شريح وابن روندى لانه محل القدرة وهو الآلة صالحة للضدين منه

ان العبد مختار لا مجبور (وبان كل سبب من اسباب الفعل من الآلات والادوات كاللسان يصلح للصدق والكذب واليد تصلح للخير والشر وغير ذلك فاستثناء القدرة من سائر الاسباب ليس الا تحكما كما يستفاد من التسديد للامام السغناقى (واحتج مشايخ الاشاعرة بان القدرة لو كانت صالحة للضدين لزم تسليم كونها قبل الفعل وقد اجمعوا على انه مع الفعل ولزم قدرة العصمة فى الكافر والخذلان فى المؤمن وكل منهما فى وقت واحد واللازم باطل ابطلان الوصف بذلك اجماعا كما فى التبصرة والتسديد ولزم اتحاد القدرة مع مغايرة ما نجده عند صدور احد المقدورين لما نجده عند صدور الآخر كما فى شرح المواقف (الجواب ان المقصود منها صلاحيتها لهما وتعلقها على سبيل البدلية لكل منهما وذلك لايقتضى التقدم على الفعل ولا اجتماع العصمة والخذلان بالاتصاف فالمختار يفعل بها بلا وجوب فتخلف الفعل ممكن يعنى ان القادر المختار يتصور منه اختيار الترك بدل اختيار الفعل وكذا عكسه هذا معنى قول الشيخ ابى منصور الماتريدى فى التأويلات العبد متى اشتغل بفعل صار مضيعا لضده من الافعال لان كان ممنوعا عن الفعل الذى هو ضده فلذلك اذا آثر الكفر واتى به فقد صار باختياره الكفر مضيعا لقوة الايمان لان صار ممنوعا عنهما انتهى وكانه لدقة هذا وغموضه ظن المنافات وتوهم ما توهم فى شرح التعديل للصدر العلامة قد توهم بعض الناس ان كل من يقول بان القدرة مع الفعل فهو قائل بان القدرة لاتصلح للضدين وكل من يقول ان القدرة سابقة فهو قائل بانها تصلح للضدين لكن هذا غلط بل المنقول عن ابى حنيفة الامام الاعظم انها مقارنة ومع ذلك تصلح للضدين فالتوسط بين الجبر والقدر مبنى على ان القدرة مع الفعل وانها تصلح للضدين فالشيخ الاشعرى لما قال بان القدرة مع الفعل لكن بحيث يجب بها الاثر وانها لاتصلح للضدين فوقع فى الجبر انتهى (وكشفه ان القدرة التى يحصل بها الفعل سبب او علة للفعل من حيث الذات ولا اختلاف فيها من حيث الذات اذ القدرة على السجدة لله تعالى وتقدس وللصنم العياذ بالله واحدة

لااختلاف بل الاختلاف من حيث الاضافة الى الامر والنهى وقصد الفاعل وذلك لايوجب اختلافا فى ذاتها فالكافر اواشتغل بالايمان بدل اشتغاله فى تلك الحال بالكفر لحصل له الايمان بتلك القدرة الاانه قدضيع القدرة بصرفها الى الكفر فكانت المعاقبة والمؤاخذة بصرف القدرة الصالحة للمأمور به واغيره الى غيره كما فى الشرح القديم للعمدة (فائدة) ذكر بعض افاضل معاصرينا ان الله تعالى وتقدس خلق العبد واعطاه قدرة تتعلق باحد طرفى المقدور فارادة العبد مراد الله اجمالا بمعنى انه تعلق بان يحصل له ارادة مايريد لاتفصيلا بمعنى انه لايتعلق بخصوصية ارادة العبد المتعلق بخصوصية احد طرفى المقدور (الفريدة السابعة والثلثون) فى ان قدرة العبد هل فيها تأثير ما ام لا (ذهب مشايخ الحنفية الى ان اصل الفعل بقدرة الله تعالى وتكوينه والاتصاف بكونه طاعة ومعصية بقدرة العبد كما فى تعديل العلوم والتوضيح للصدر العلامة والمسايرة للامام ابن الهمام والاعتماد شرح العمدة للامام النسفى وفى اشارات المرام لقاضى القضاة البياضى هذا مذهب جمهور مشايخ الحنفية واختاره القاضى ابو بكر الباقلانى من الاشاعرة (وذهب الشيخ الاشعرى وجمهور مشايخ الاشاعرة الى ان افعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى وحدها وليس لقدرتهم تأثير فيها كما فى الموقف لعضد الملة والدين وشرح الوصية للشيخ اكمل الدين وام البراهين للامام السنوسى (وفى شرح المواقف للشريف العلامة فعل العبد مخلوق الله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوب العبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير ومدخل فى وجوده سوى كونه محلاله وهذا مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى (احتج مشايخ الحنفية بقوله تعالى ان الله لايغير ما بقوم حتى يغيروا مابانفسهم وقوله تعالى ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم وقوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت دلت الآيات على ان لقدرة العبد تأثيرا ما اذ لولم يجعل

الله تعالى قدرته مؤثرا بوجه ما لما انسب التغير والكسب اليه (واحتج الاشاعرة بانه لما ثبت بالدلائل القاطعة وجوب انفراد المولى تبارك وتعالى بايجاد الكائنات وثبت ان للعبد كسبا اقتضى ان يكون الكسب عبارة عن كونه محلا من غير تأثير ومدخل فى الافعال (الجواب ان الله تعالى جعل قدرة العبد واختياره بحيث لهما مدخل فى الفعل لابان يكون لهما لذاتهما مدخل فيه بل بخلق الله تعالى اياهما على هذا الوجه فلايلزم من كون الكسب مؤثرا فى الاتصاف عدم انفراد مولانا عزوجل فى ايجاد الكائنات ونقص فى الوهيته وانمايلزم هذا لوكان لهما تأثير لذاتهما من غيران يخلق الله تعالى بهذا الوجه كما اشير اليه فى المسايرة الامام ابن الهمام ونص عليه فى شرح الطوالع لشمس الدين الاصفهانى٢ (فائدة) قال الامام فخر الدين الرازى الكسب صفة تحصل بالقدرة الحاصلة بقدرة الله فان الصلوة والقتل مثلا كلاهما حركة ويمتاز ان يكون احديهما طاعة والاخرى معصية ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز فاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد وهى المسماة بالكسب كما فى شرح الجوهرة للامام اللقانى (الفريدة الثامنة والثلثون) فى ان الايقاع حال ام معدوم محض (ذهب مشايخ الحنفية الى ان الايقاع ليس معدوما محضا بل من الامور اللاموجودة واللامعدومة المسماة بالحال كما فى تعديل العلوم والتوضيح للصدر العلامة والبدايع للامام الفنارى والتلويح لسعد الدين التفتازانى (واختاره القاضى ابو بكر الباقلانى وامام الحرمين من الاشاعرة (وذهب جمهور مشايخ الاشاعرة الى انه معدوم محض كما هو المصرح فى فصول البدايع وشرح الجوهرة للامام اللقانى والمستفاد من المواقف وشرحه الشريفى (استدل مشايخ الحنفية بانه ان لم يدخل فى جملة العلة التامة للحادث امر لاموجود ولامعدوم تكون اما موجودات محضة اومعدومات اومركبة لاسبيل الى الاول لانها ان قدمت لزم قدم الحادث وان حدث شئ منها فنقل الكلام الى علته يلزم التسلسل اوالانتهاء الى القديم فيلزم قدم الحادث ان انتهت اليه اوانتفاء

٢ الاضطرار للعبد مع اقدار الله تعالى على العزم على كل من الفعل والترك كذا قال الامام ابن الهمام فى المسايرة منه

الواجب ان لم تنته ولا الى الثانى لانها لا تصلح ان تكون علة للموجود ولا الى الثالث اذ لو توقف وجود الحادث بعد وجود جميع الموجودات الموقوف عليها على عدم شئ فاما على العدم السابق القديم فيلزم قدم الحادث لان العلة التامة تتركب منه ومن الموجودات المستندة الى الواجب او على عدمه اللاحق (وذلك اما بزوال وجود جزء من علة وجوده او بقائه وننقل الكلام اليه فيتسلسل او ينتهى الى الواجب و يلزم انتفاؤه او بزوال عدم له مدخل فى زوال ذلك الجزء وزوال العدم هو الوجود فيتوقف وجود الحادث على عدم موقوف على هذا الوجود فيبقى شئ من الموجودات الموقوف عليها فلم يكن المفروض جملة هذا خلف اما اذا دخل فى العلة امر لا موجود ولا معدوم كالايقاع والاختيار فهى لا تستند الى الواجب بطريق الوجوب لعدم وجودها حتى يلزم قدم الحادث او انتفاء الواجب بل يقع منه اى وقت كان من غير تعليل ولا يلزم الوجود بلا موجد بل ترجيح احد المتساويين (استدل مشايخ الاشاعرة من نافى الحال بان الاحوال مشتركة فى الحالية وتختلف بالخصوصيات التى يتميز بها بعضها عن بعض وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف فالحالية زائدة على الخصوصيات وانها اى الحالية المشتركة وهى مفهوم الحال حال فتشارك سائر الاحوال فى الحالية وتمتاز عنها بخصوصيته وليس شئ من المشتركة والمتميزة موجودا ولا معدوما فثبت حال آخر فيتسلسل الاحوال الى غير النهاية (الجواب ان الحال ليس حالا بل هو سلب اذ معناه كونه ليس موجودا ولا معدوما وكل مفهوم اعتبر فيه سلب كان معدوما لا حالا (او ان مفهوم الحال ليس حالا زائدا على نفسه حتى يتسلسل صرح بذلك فى المواقف و شرحه الشريفى (فائدة) فى فصول البدائع الايقاع ليس بموجود والا لكان له موقع فننقل الكلام الى ايقاع الايقاع يلزم التسلسل فى طرف المبدأ فى الامور المحققة فيكون الايقاع معدوما على مذهب الجمهور حالا عند القائلين بها ثم قال جمهور مشايخ اهل السنة غير قائلين بالحال وهذا يستدعى ركاكة مطالبهم وسخافة مذهبهم هذا (ولا يخفى على

احد ان القائل مع كمال انتسابه الى الطريقة الحنفية واطلاعه باتم وجه بمسالك اكابر مشايخ الحنفية علم التحقيق وعالم التدقيق منشأ الكشف و التوضيح ومنشأ التعليل و التنقيح فلا يسلك فى مثل هذا الامر العظيم الا بمسلك مرضى يقتضيه حقيقة الحال ومنهج سديد يستدعيه حقيقة المقال (وقد قال الفاضل النحرير العالم الربانى والعلامة الثانى المحقق التفتازانى ان اثبات الامور اللا موجودة واللامعدومة كالاختيار والايقاع مخلص عن لزوم القول بكون الواجب تعالى موجبا بالذات وموجبا بكونه فاعلا بالاختيار (اما الاول فلان القول بكونه موجبا انما يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة وقد سبق انه يلزم منه الرجحان بلا مرجح (ولو منع تمام العلة بناء على ان الاختيار ايضا من جملة ما يتوقف عليه الفعل ينقل الكلام الى الاختيار بانه اما قديم فيلزم قدم الحادث أو حادث فيتسلسل الاختيارات و يلزم قيام الحادث بذات الله تعالى ولا مخلص عن ذلك على تقدير عدم اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة الا بالتزام جواز وجود الممكن بدون وجوبه حتى ان الفعل يصدر عن الواجب ولم يجب وجوده مادام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق ان هذا مستلزم للرجحان بلا مرجح اى وجود الممكن بلا موجد وايجاد (و اما على تقدير اثبات الامور اللاموجودة و اللامعدومة فلا يلزم القول بالايجاب لان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن الايقاع والاختيار و الايقاع لا يجب ثبوته عند تحقق علته التامة اذ لا يلزم من عدم وجوبه المحال المذكور اعنى الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد اذ لا وجود للايقاع ولا للاختيار كما لا عدم لهما (واما الثانى فلان هذه الامور لا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قدم الحوادث او انتفائها الواجب فيلزم استنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا

(الفريدة التاسعة والثلثون) فى ان الاعمال بعد الاحباط بالارتداد هل تعود بالتوبة ام لا

(ذهب مشايخ الحنفية الى ان المؤمن اذا ارتد العياذ بالله تعالى ثم آمن لاتعود اعماله كما هو المستفاد من التوضيح للصدر العلامة وتغيير التنقيح لمولانا العلامة و المصرح فى الطريقة المحمدية وشرحه الوسيلة الاحمدية (وذهب الامام الشافعى ومن تابعه من الاشاعرة الى ان من آمن بعد الارتداد يعود اعماله كما هو المستفاد من انوار التنزيل للبيضاوى ومن التلويح لسعد الدين التفتازانى و المصرح فى الوسيلة الاحمدية (استدل مشايخ الحنفية بقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله الآية دل اطلاق الآية الكريمة على انه يحبط الاعمال بالارتداد مات على ارتداده اولا (واستدل مشايخ الشافعية بقوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت فهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم الآية حيث دل الآية الكريمة على ان احباط الاعمال بالموت على الارتداد وحملوا قوله تعالى ومن يكفر بالايمان الآية على قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه الآية فلم يبق على اطلاقه (الجواب ان المطلق يجرى على اطلاقه والمقيد على تقييده ولايحمل على المقيد بدليل ان عامة الصحابة ماقيدوا امهات النساء بالدخول الوارد فى الربائب (قال عمر رضى الله تعالى عنه ام المرأة مبهمة فى كتاب الله تعالى اى خال تحريمها عن قيد الدخول الثابت فى الربائب فابهموها اى اتركوها على حالها وعليه انعقد الاجماع كما فى تغيير التنقيح لمولانا العلامة وبان اعمال الدليلين واجب ماامكن وذلك فى اجراء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده وفى الحمل على المقيد ابطال للامر الثانى (وفى التلويح بهذا ظهر فساد مااستدل به الشافعية من ان حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين اذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق فى ضمن غير ذلك المقيد (فائدة) فى شرح مولانا خواجه زاده الرومى الطريقة الشيخ تقى الدين البركوى ان حكم الارتداد احباط جميع الخيرات ان صدر طوعا بالاتفاق ثم لاتعود بعد التوبة عند ائمتنا خلافا للشافعى رحمه الله ومنشأ الخلاف الاختلاف فى حمل المطلق على المقيد فالشافعى رحمه الله حمل قوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله على قوله تعالى

ومن يرتدد منكم عن دينه الآية فاشترط فى الاحباط الموت على الكفر (واما ائمتنا فلم يحملوا بل عملوا بكليهما ولم يشترطوا فيه الموت عليه فعلى قولهم لافرق بين من اسلم ابتداء وبين من صدر منه الكفر ثم تاب فى عدم الخير بل اشد منه لانه بسبب الاسلام تخلص من جميع الآثام بخلاف من صدر منه الكفر فان معاصيه لاتذهب بكفره حتى يجب عليه بعد التوبة قضاء مافات فى اسلامه من الفرائض و الواجبات

(الفريدة الاربعون)

فى ان الكفار هل يعاقبون على ترك الفروض والواجبات ام لا (ذهب جمهور مشايخ الحنفية الى ان الكفار لايعاقبون فى الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر و يعاقبون على ترك الاعتقاد كما فى اصول الامام شمس الائمة السرخسى والتوضيح للصدر العلامة والى هذا ذهب عامة مشايخ ديار ماوراء النهر والقاضى ابوزيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتأخرين نص على ذلك فى التلويح (وذهب الامام الشافعى و جمهور اصحابه الى انهم يعاقبون فى الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كما فى التلويح لسعد الدين التفتازانى و تغيير التنقيح لمولانا العلامة (استدل مشايخ الحنفية بقوله عليه السلام ادعهم الى شهادة ان لااله الاالله فان هم اجابوك فاعلمهم ان الله فرض عليهم خمس صلوات الحديث حيث فهم منه ان فرضية الصلوة الخمس مختصة بتقدير الاجابة فعلى تقدير عدم الاجابة لاتفرض لعدم الدليل على الفرضية لانه دليل على عدم الفرضية كما نص عليه فى التوضيح (واستدل مشايخ الشافعية بقوله تعالى ماسلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين الآية حيث يفهم منه دخولهم النار لتركهم العبادات (الجواب ان المراد من الآية الكريمة لم نك من المعتقدين فرضية الصلوة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد لاعلى ترك العبادات (امور مهمة) لم تذكر فيما سبق ولابد من ذكرها (منها ماذهب اليه مشايخ الحنفية واكثر مشايخ الاشاعرة من ان ادراك الشم والذوق واللمس ليس صفة زائدة لله تعالى بل هو نوع من العلم فى حقه بدليل ان ذلك الادراك يوهم بل يوجب العروض

بامور حادثة تعالى عن ذلك علوا كبيرا (وذهب القاضى ابو بكر الباقلانى ومن تبعه من الاشاعرة الى ان الادراكات المذكورات صفة له تعالى مغايرة للعلم بدليل مخالفة العلم لكل منهما (ورد بانه لاانفكاك لتلك الادراكات عن العلم فتحمل عليه لدلائل مانعة عن ارادتها فى ذاته تعالى كما فى اشارات المرام لقاضى القضاة البياضى (ومنها ماذهب اليه مشايخ الحنفية من ان المماثلة هى الاشتراك فى الصفات النفسية ومن لازم الاشتراك فيها امران احدهما الاشتراك فيما يجب و يجوز و يمتنع وثانيهما ان يسد كل من المثلين مسد الآخر فالامران لايتصوران فى صفاته فلايكون مثلهم فى حياته وعلمه وقدرته وارادته وسمعه و بصره وكلامه وتكوينه ولايكونون مثله فيها كما فى شرح الجوهرة للامام اللقانى (وذهب مشايخ الاشاعرة الى ان المماثلة تثبت بالاشتراك فى جميع الاوصاف حتى لواختلفا فى وصف لايثبت المماثلة ولهذا قالوا انه تعالى حى عالم قادر سميع الى غير ذلك و لايلزم بذلك المماثلة بينه وبين مخلوقاته هذا (وفى النور اللامع للامام الناصرى قال سيف الحق ابو المعين النسفى لا نقول مايقول الاشاعرة من انه لامماثلة الا بالمساواة فى جميع الاوصاف بل نقول يجوز ان يكون الشئ مماثلا للشئ من وجه مخالفا له من وجه فانا نجد اهل اللغة لايمتنعون من القول بان زيدا مثل عمر فى اللغة اذا كان مساويه فيه وان كان بينهما مخالفة كثيرة و لهذا قال النبى عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل الحديث اراد به الاستواء فى الكيل دون العدد والصلابة والرخاوة فبهذا ظهر بطلان ماذهب اليه اهل الاعتزال من ان المماثلة تثبت بالاشتراك فى اخص الاوصاف فالعلم يماثل العلم لكونه ادراكا لالكونه عرضا وحادثا فلو وصف الله بالعلم لثبت المماثلة بينه و بين مخلوقاته ومن هذا انكروا ان يكون صفاته تعالى زائدة على ذاته وادعوا انه عالم بلاعلم وسميع بلاسمع صرح بذلك الشيخ ابو المحاسن فى شرح الطحاوى (ومنها ماذهب اليه مشايخ الحنفية فى ان توبة اليأس مقبولة وايمان اليأس غير مقبول كما هو المستفاد فى عقائد الامام الطحاوى و المصرح فى الخلاصة للامام ركن الاسلام البخارى وفتاوى الامام محمد الكردرى (و ذهب

مشايخ الاشاعرة الى ان توبة اليأس لاتقبل كايمان اليأس كما هو المصرح فى تفسير فخر الدين الرازى وفى فتاوى الكردرى استدلالا بقوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت قال انى تبت الآن ولاالذين يموتون وهم كفار الآية حيث سوى بين من سوف التوبة الى حضور الموت من الفسقة والكفار و بين من مات على الكفر فى نفى التوبة فدل على عدم اعتداد توبة الفاسق فى حال اليأس (اجاب بعضهم ان قوله تعالى انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب يدل على ان قبول التوبة كالمحتوم على الله تعالى بمقتضى وعده وقوله تعالى وليست التوبة يدل بقرينة المقابلة على انه ليس قبولها كالمحتوم عليه تعالى لعدم رغبته اليها وتأخيرها الى هذا الآن و هذا لايمنع ان يتوب الله عليهم بل يمنع ان يكون لهم الحق كما كان للاول كما نص عليه فى كشف الاسرار (و بعضهم بان المراد بالذين يعملون السوء عصاة المؤمنين و بالذين يعملون السيئات المنافقون و بالذين يموتون الكفار كما ذكره القاضى فى تفسيره (استدل مشايخ الحنفية بقوله عليه السلام ان الله تعالى يقبل توبة عبده مالم يغرغر حيث دل على انه يقبل توبته قبل ان يتردد الروح فى الحلقوم واما وقت ترددها فيه معاينة الملائكة ومعالجة ملك الموت قبض الروح فلايتصور فيها التوبة ولهذا قالوا ان الرجاء باق فيصح منه الندم والعزم عن ترك الفعل و بانه لماقبل فى حقه شفاعة غيره يوم القيمة مع انه زمان يأس فشفاعته لنفسه فى آخر عمره وغاية امره تقبل بتفضل الله تعالى بقبولها فى حين وجه وجه الذل نحو بابه * ورفع يدى سره الى جنابه * فيامالك الملكوت و الملك الاكرم * و يامالك رقاب الملوك و رقاب العالم * انت المغيث لكل حائر ملهوف * وانت المجير من كل هائل مخوف * اسئلك بحرمة سرك المخزون * فى خزائن كتابك المكنون * ان تجعل صنيعى هذا مرآة الى مطالعة دلائل ذاتك * ومنهاجا سويا الى اطلاع اسرار صفاتك * وان تثيبنى به جميل الذكر فى هذه الدار * وجزيل الاجر فى دار القرار * وان تحشرنى واخواننا المسلمين * مع النبيين والصديقين والشهداء

والصالحين * ومن تبعهم باحسان الى يوم الدين * وقد اتفق تبييضه
وتم تعليقه فى شهر الله المحرم الحرام فى السنة الثالثة والثلثين من المائة الثانية
بعد الالف الاليف * من هجرة من هجر قبل كل وضيع وشريف * وصلى الله
على سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه اجمعين *
وعلى سائر الانبياء والمرسلين والحمد لله
رب العالمين

مم
م

طبع فى المطبعة العامرة فى محرم الحرام فى ١٥ من سنة ١٢٨٨

